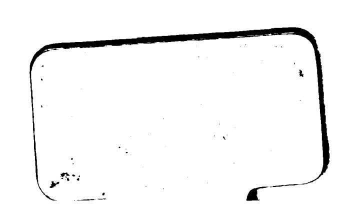



TAYLOR INSTITUTION
DOMI NUS ILLU
MINA TIO MEA



L'ÉCLECTISME.

PARIS. — IMPRIMERIE DE FAIN ET THUNOT,
Rue Racine, 28, près de l'Odéon.

L'ÉCLECTISME

PAR

ARMAND FRESNEAU.

PARIS,

AU COMPTOIR DES IMPRIMEURS-UNIS,

QUAI MALAQUAIS, 15.

1847

PREMIÈRE PARTIE.

L'ÉCLECTISME.

Descartes, le père de la philosophie moderne (1), l'avait mise au monde en agitant la question de savoir si nous avons des corps, et si notre raison n'est point une chose qui déraisonne. Malebranche, voyant tout en Dieu, l'avait vu produire en nous jusqu'à nos mouvements et à nos pensées. Spinosa avait démontré qu'il n'existe point d'êtres créés, mais seulement un créateur, qui naît, meurt, se vole et s'assassine conformément aux lois immuables de sa parfaite nature. Leibnitz avait découvert que notre corps n'est qu'un *phénomène*, c'est-à-dire une illusion, et que notre âme n'ayant aucune action sur son phénomène, le laisse aller de son côté et s'en va du sien, afin de vivre avec lui en meilleure intelligence et en plus complète harmonie. Locke, au contraire, avait uni l'âme à la matière jusqu'à les confondre en les absorbant toutes les deux dans nos idées. Condillac s'était emparé des principes de Locke sans en comprendre la portée; mais Berkeley en avait très-bien conclu que le soleil nous est invisible, puisque nous ne voyons que son image ou son *idée;* et Hume, que

(1) « Nous savons le jour et l'année où la philosophie moderne est » née. Le premier ouvrage de Descartes écrit en français est de 1637. » C'est donc de 1637 que date la philosophie moderne. » (*Introduction à l'hist. de la phil.*, par M. Cousin, deuxième leçon.)

l'homme ne connaissant ni son corps ni son âme, mais seulement leurs *idées*, pourrait bien n'avoir en réalité ni corps ni âme, et partant aucune existence. Kant avait confirmé ce prodigieux scepticisme en prouvant que nous ne saurons jamais de science certaine si Dieu, si la matière existe et si nous existons nous-mêmes. Fichte avait répondu à Kant qu'il existait très-certainement, lui, M. Fichte, si bien qu'il était lui, M. Fichte, tout à la fois Dieu, la nature et l'humanité. Schelling et Hégel enfin travaillaient à compléter la doctrine de Fichte en la faisant rentrer dans un vieux système grec, dont il sera parlé plus tard..... lorsque Royer-Collard fut chargé de raconter ces rêveries étranges, sous le titre d'histoire de la PHILOSOPHIE, lisez de la MÉTAPHYSIQUE et de l'IDÉOLOGIE modernes.

Certes il n'est pas plus difficile de lire l'avenir dans les astres que de persuader au genre humain qu'il n'existe ni astres ni hommes. On ferait plutôt de l'or avec la pierre philosophale que de la matière avec des idées ou des idées avec de la matière, et nous ne déciderons pas qui perd le mieux sa peine du thaumaturge qui évoque les puissances mystérieuses de la nature et aspire à converser avec le malin, ou du *penseur* qui se creuse la tête pour savoir si aucun *mauvais génie* ne s'amuse à lui faire paraître noir ce qui est blanc ou carré ce qui est rond (1). Cepen-

(1) « Et même comme je juge quelquefois que les auteurs se trompent dans les choses qu'ils pensent le mieux savoir, que sais-je s'il n'a point fait que je me trompe aussi toutes les fois que je fais l'addition de deux et de trois, ou que je nombre les côtés d'un carré, ou que je juge de quelque autre chose plus facile, si l'on se peut imaginer rien

dant Royer-Collard qui ne se fût jamais arrêté aux folies des magiciens, des alchimistes ou des astrologues, crut que celles des métaphysiciens méritaient d'être exposées dans une chaire publique : il savait que les premières ne sont que ridicules, tandis que les secondes sans être moins extravagantes atteignent dans leurs conséquences légitimes la morale, la religion, la raison publique, c'est-à-dire la vie même de la société (1).

L'illustre publiciste accepta donc la tâche ingrate et fatigante (2) de réfuter les sophismes de la méta-

---

de plus facile que cela ?.... Je supposerai donc qu'un certain mauvais génie non moins rusé et trompeur que puissant a employé toute son industrie à me tromper; je penserai que le ciel, l'air, la terre, les couleurs, les figures, les sons et toutes les autres choses extérieures, ne sont rien que des illusions et rêveries dont il s'est servi pour tendre des piéges à ma crédulité; je me considérerai moi-même comme n'ayant point de mains, point d'yeux, etc. » (Descartes, *première méditation*.)

(1) « Je sais bien qu'on n'en vient point à douter sérieusement de son existence ni de celle de l'univers. La voix de la nature dissipe à chaque instant ces rêves; mais on ne s'accoutume guère à mettre en question les faits les plus évidents sans se persuader qu'il n'y a rien qui ne puisse et ne doive être mis en question. Il n'est pas aisé de faire au scepticisme sa part; dès qu'il est introduit dans l'entendement, il l'envahit tout entier. Quand toutes les existences sont en problème, quelle autorité reste-t-il aux rapports qui les unissent? C'est cependant de ces rapports que dérivent toutes les lois des sociétés, tous les droits et tous les devoirs qui constituent la morale publique et privée. Le bonheur des nations comme des individus est donc intéressé dans les erreurs qui prévalent tour à tour sous le nom de philosophie, quoique ces erreurs paraissent purement spéculatives. » (Royer-Collard, *fragm. insérés dans les œuvres de Reid*, t. IV, p. 334.)

(2) « Ah ! que l'orgueil est peu fait pour l'homme! Que l'histoire » des opinions philosophiques est fatigante, et que ce tableau de » l'esprit humain est humiliant! Peut-on porter plus loin le malheu- » reux talent d'obscurcir les choses les plus claires? Aristote et les

physique moderne et d'en débrouiller les subtilités ardues? Sur les traces de l'écossais Reid, il combattit au nom du sens commun les solutions apportées par les métaphysiciens à des problèmes que le sens commun déclare insolubles. Durant deux années et demie il accabla des traits de sa dialectique acérée et de l'autorité de sa grave parole les métaphysiques les plus accréditées auxquelles il opposait les croyances

---

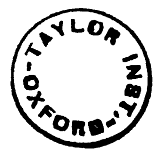
» Scolastiques se sont-i égarés dans des subtilités plus ridi- » cules? etc. » (T. III, p. 419.) — « *Désapprendre* est le premier fruit » que l'on retire de l'étude raisonnée des systèmes des philosophes. » (P. 399.) — « En fixant votre attention sur ces bizarres doctrines, j'ai » peut-être besoin de déclarer que je ne me propose cependant pas » d'enseigner le mépris de la philosophie et des philosophes. Mon » but est de faire servir l'histoire de la philosophie à signaler l'écueil » des hypothèses. » (P. 349.) — « On éprouve toujours quelque sorte » de honte quand on surprend des personnages aussi graves que les » philosophes dans des méprises dont il semble que le moindre degré » d'attention devrait les préserver. » (T. IV, p. 290.) — « Entre la » contradiction et l'abandon de son système le plus modeste des » philosophes n'hésite pas. » (P. 311.) — « Cicéron se plaint de ce » qu'au temps où il vivait il n'y avait rien d'absurde qui n'eût été » déjà avancé par quelque philosophe. S'il est vrai que la philosophie » ancienne ait épuisé les absurdités, nous devons y retrouver la » doctrine qui absorbe l'objet dans le sujet et la chose connue dans » la connaissance. » (P. 333.) — « Il ne reste qu'une difficulté, qui est » de comprendre comment des philosophes affirment si dogmatique- » ment, si orgueilleusement que le genre humain a tort, et qu'eux » seuls ont raison, quand les preuves de leurs affirmations se rédui- » sent si clairement à l'absurde. Cependant la philosophie qui prévaut » dans chaque pays et dans chaque siècle entraîne la multitude, » parce que la multitude, ignorante, paresseuse, inattentive, est » faite pour croire sur parole, et qu'elle croit d'autant plus ferme- » ment que la parole est plus tranchante, et les promesses plus » magnifiques. L'histoire de la philosophie est-elle pour cela une » étude stérile? Non, il n'en est point de plus instructive et de plus » utile; car on y apprend à se *désabuser des philosophes*, et on y » *désapprend la fausse science de leurs systèmes.* » (T. IV, p. 425.)

unanimes du genre humain, et la métaphysique elle-même à laquelle il refusait le titre de science. Sans doute son enseignement ne fut qu'une protestation, une critique, c'est-à-dire une négation. Sans doute le disciple de Reid se fit illusion sur la valeur de la psychologie écossaise, et ne s'aperçut pas qu'il ruinait la philosophie au lieu de la transformer en la réduisant à une phénoménologie stérile. On démontrerait même que malgré son excessive prudence il s'égara plus d'une fois dans ce dédale d'abstractions creuses, et au fond de cette doctrine en apparence si innocente et si restreinte on pourrait trouver le germe de graves erreurs. N'importe. Royer-Collard s'éleva avec énergie, souvent avec éloquence, contre les absurdités de la métaphysique et contre ses prétentions insensées. Il détruisit autant qu'il était en lui le prestige de cette fausse science ; il signala les vices des idéologies en vogue et en dévoila les conséquences monstrueuses. Comme Pascal, et sans être pour cela ni fou ni sceptique (1), il philosopha en se moquant tant soit peu des philosophes (2), c'est-à-dire des métaphysiciens. Comme autrefois Socrate, il troubla le règne des sophistes de son temps. Ce fut un vrai service rendu au pays ; et peut-être ce vigoureux esprit eût-il écarté pour longtemps de la pensée française les rêves pénibles qui l'ont obsédée depuis, s'il eût pu achever son œuvre; mais de la défense du sens commun, il dut passer à celle

(1) Voyez sur la *folie* de Pascal la préface des œuvres de Jacqueline Pascal, par M. Cousin, et sur le *scepticisme* de Pascal deux articles du même auteur dans la *Revue des deux mondes*.

(2) *Pensées*, première partie, art. XXXVI.

de nos libertés publiques en 1815, et l'Université tomba sous la domination du système philosophique dont on va lire l'analyse ou plutôt l'histoire, attendu que les systèmes formés de contradictions ne s'exposent pas, mais se racontent.



CHAPITRE I.

Origine de la nouvelle philosophie française (1). — Son premier programme.

Élève de Royer-Collard, et chargé à vingt-trois ans de remplacer un tel maître, M. Cousin fût accueilli par le public philosophique avec une sorte de curiosité bienveillante. Qu'allait devenir l'idéologie écossaise entre ses mains ? Condamnerait-il la métaphysique, ou essayerait-il de la réhabiliter ? Appellerait-il philosophie la statistique des faits de conscience, ou s'apercevrait-il que c'est revêtir d'un bien grand nom une bien petite chose? On se posait ces questions dans l'école ; peut-être même se les faisait-on hors de l'école ; car les gens du monde s'intéressent aux disputes de l'école en ce qu'elles ont d'intelligible, et c'est pour cela qu'ils s'y intéressent si peu : ils ne prennent parti ni pour le panthéisme contre l'athéisme, ni pour l'idéalisme contre le matérialisme, parce que ces opinions également absurdes sont de plus au fond absolument identiques, et qu'il faut avoir du temps à perdre pour se quereller sur un mot ou sur une syllabe. Mais le métaphysicien est au philosophe ce que l'astrologue est à l'astronome; il y a l'infini entre l'homme sensé qui laisse la raison dans sa sphère, et le penseur

(1) Éclectisme, philosophie de l'Université, nouvelle philosophie française, tous termes synonymes dans le Dictionnaire de M. Cousin, dont l'école se proclame *la seule école philosophique actuellement existant en France*, et déclare avec raison à qui veut l'entendre, que l'*Université lui appartient*.

qui la déifie, et l'opinion n'est pas tellement distraite ni frivole, même en France, qu'elle ne s'inquiète parfois de savoir si le sens commun est respecté ou blessé par les doctrines régnantes.

Aussi le fondateur de l'éclectisme crut-il devoir immédiatement à ses auditeurs une profession de foi solennelle, et, dès son discours d'ouverture, il proclama ses principes avec la même énergie qu'il a mise à les renier depuis. Selon lui, c'en était fait de la métaphysique. Reid et Royer-Collard avaient fermé la tombe sur cette science chimérique enfantée par l'orgueil de l'esprit humain, *l'orgueil si peu fait pour l'homme* (1).

(1) Les questions de l'espace, du temps, des substances et des causes, sollicitent naturellement la curiosité de tous les hommes; il n'y a pas d'esprit un peu noble qui ne se sente attiré vers elles par un charme secret et irrésistible, et qui n'aspire à percer leurs ténèbres majestueuses. Elles ont occupé tous les grands hommes depuis Platon jusqu'à nos jours; elles ont fatigué le génie de Clarke et de Newton, de Leibnitz et de Kant, et des modernes les plus illustres. *Mais le génie lui-même est faible quand il veut franchir la borne des connaissances humaines.* Au lieu de rechercher, avec le secours de la réflexion, quelles sont dans notre entendement les notions dont nous avons parlé, ils ont voulu savoir quelle est la nature même de leurs objets, *laquelle nous est profondément impénétrable*, et ils se sont *perdus dans des abîmes de controverses inutiles.* Ceux qui ont évité cet écueil ont été se briser contre cet autre écueil de la philosophie moderne, célèbre par tant de naufrages, l'ambition du principe unique. Ainsi, dans la seconde partie de la question comme dans la première, nous retrouvons toujours la même source d'erreurs; C'EST TOUJOURS L'ORGUEIL QUI NOUS ÉGARE, L'ORGUEIL SI PEU FAIT POUR L'HOMME! Connaissons-nous mieux, et soyons moins téméraires. C'est un *délire* que de vouloir s'élever au-dessus de l'humanité, c'est un *ridicule* étrange que de vouloir substituer ses vues à celles de la nature. Abandonnons les questions insolubles; et celles que nous pouvons résoudre, ne tentons pas de les plier à la même explication. (*Cours d'histoire de la philosophie moderne*, discours prononcé à l'ouverture du cours le 7 décembre 1815.)

L'essence et les rapports essentiels des êtres demeureraient toujours impénétrables à des intelligences bornées. Averti par trente siècles de spéculations stériles et insensées, le vrai sage devait revenir au sens commun, et accepter, sans les juger, des croyances qui s'imposent à toute âme humaine avec une puissance irrésistible. Ainsi pensait M. Cousin en 1815. Il ne savait pas alors que l'homme est fait pour arriver dès ce monde à *l'intelligence et à l'explication absolue de toutes choses par l'emploi légitime des forces de la raison* (1). Il n'avait pas découvert encore que *mystère est un mot qui n'appartient pas à la philosophie* (2), et qu'il appartient au philosophe de ne laisser de mystères ni dans la nature, ni dans la théologie. Écrasé sous le poids des problèmes métaphysiques, confondu, comme Pascal, à la pensée de l'infini, il s'imaginait, humble débutant, que comprendre n'est pas pour nous la condition de croire, et que la science doit reposer sur la foi, non la foi sur la science. Il inclinait à la *folie* du Solitaire de Port-Royal; il tombait dans le scepticisme de Socrate et du genre humain, et s'il était *fier* (3) de quelque chose, c'était de continuer, sous le drapeau du sens commun ou de la foi naturelle, la croisade de son maître contre les orgueilleuses extravagances de la raison.

En même temps et comme pour faire ressortir ce mé-

---

(1) La philosophie est l'intelligence, l'explication absolue de toutes choses par l'emploi légitime des forces de la raison. (M. Cousin, *Introduction à l'histoire de la philosophie*, p. 24; *Fragm. philos.*, p. 3, 3e édition, et partout.)

(2) *Introduction à l'hist. de la phil.*, p. 140.

(3) La philosophie est *modeste*, mais elle est *fière*, disait un jour M. Cousin à la Chambre des Pairs (4 mai 1845). Elle est *fière*, j'en conviens, mais pour *modeste*... on va voir.

pris de la métaphysique, l'auteur de l'Éclectisme se montrait épris d'une passion toute écossaise pour la psychologie. La science de la conscience lui paraissait la science des sciences, et dans sa ferveur de néophyte pour cette science nouvelle, il entendait lui donner le nom, le rang, l'héritage entier de la métaphysique renversée, bouleverser la philosophie jusqu'à n'en plus faire qu'une statistique des modifications de l'âme, et opérer ainsi dans la philosophie française une *réforme*, il aurait dû dire une *révolution*, dont le programme se résumait alors dans les propositions suivantes.

D'abord on devait établir comme principe fondamental *que dans un siècle qui ne croyait plus qu'à l'observation et à l'expérience*, il fallait transformer à tout prix la philosophie en une *science de faits*, sous peine de la voir perdre le peu d'estime qu'elle conservait encore dans l'opinion, et disparaître définitivement du nombre des sciences sérieuses.

Ce principe posé, et la nécessité d'une réforme philosophique ainsi démontrée par une raison assez peu philosophique en soi, on devait expliquer comment les idées, opérations et modifications de nos âmes, sont des *faits*, et comment personne n'ayant encore imaginé d'en donner des descriptions techniques et complètes, rien n'empêchait qu'on ne fît de ces descriptions et classifications une *science de faits*, et qu'on n'appelât cette science de faits *philosophie*.

La philosophie transformée en une science *de faits*, et par là brusquement arrachée à sa mort, restait à mettre dans tout son jour cette vérité d'une incroyable profondeur et dont on comprendra plus tard la portée, à savoir que dans les sciences de faits il faut observer tout, et

non point seulement une partie, attendu que la partie n'étant pas aussi grande que le tout, il y aurait erreur à prendre la partie pour le tout ou le tout pour la partie.

Enfin, pour qu'aucun mérite ne manquât à la philosophie réformée, et qu'elle joignît l'attrait du paradoxe à celui des vérités lumineuses, le programme de 1815 se terminait en formulant comme principe démontré cette proposition bien digne de l'être, que les extravagances des métaphysiciens anciens et modernes viennent de ce *qu'ils n'ont pas regardé ou ont mal regardé dans leur conscience*. D'après cette théorie singulière, les folies métaphysiques n'auraient plus pour origine la nécessité où leurs auteurs se sont trouvés de mutiler les données de problèmes insolubles pour en apporter des apparences de solutions rationnelles. Elles viendraient, ces prodigieuses aberrations, de ce que Platon, Aristote, Locke, Leibnitz, Descartes, Kant, tous les philosophes enfin, auraient ignoré ou négligé d'observer *méthodiquement* ces opérations de l'âme dont nous avons conscience à tous les instants de notre vie. Aucun penseur, depuis l'origine du monde, ne se serait avisé de bien regarder dans sa conscience, cet instrument si commode que chacun possède et porte avec soi (1) : *Hic fons et origo mali!* Voilà ce qui aurait produit tous les égarements des philosophes! D'où il résultait qu'en faisant ce qu'ils ont

(1) Voyez, sur la manière de regarder dans sa conscience, et sur la douceur et les agréments infinis de la profession de psychologue, la préface des esquisses de philosophie de Dugald-Stewart, par M. Jouffroy, la préface des œuvres de Th. Reid du même, et les fragments philosophiques de M. Cousin, notamment les deux préfaces.

omis de faire, on découvrirait infailliblement le secret de leurs erreurs, et que la psychologie, qui donnait déjà la philosophie vraie, donnerait encore l'explication de toutes les fausses philosophies.

Telles étaient les bases sur lesquelles M. Cousin entendait asseoir la grande *réforme des études philosophiques en France*. Cette réforme une fois acceptée par les esprits, et le but de la philosophie radicalement changé ainsi que sa méthode, on construirait laborieusement la science nouvelle; on analyserait, on disséquerait la conscience en détail, on décrirait les phénomènes, on les classerait, on leur donnerait des étiquettes savantes, on psychologuerait enfin non des années mais des siècles; après quoi nos petits-neveux à la dixième génération, aussi ignorants que nous sur l'homme, son origine et sa destinée, auraient l'incalculable avantage de posséder une statistique exacte des faits de l'âme dont tout le monde a conscience, et de les trouver là, sous la main, ces faits, savamment dénommés et régulièrement distribués dans de petites cases, chaque fois qu'il leur prendrait fantaisie de les passer en revue et de les considérer *tout à leur aise*.

Assurément, la nouvelle philosophie formulée dans un pareil programme n'avait rien de très-fier; on concevrait même difficilement quelque chose de plus modeste. Car s'il faut une certaine hardiesse pour exposer, à titre de vérités scientifiques, des découvertes comme celles-ci, que l'homme qui ne croit pas à l'existence de la matière n'écoute pas la voix du sens commun, et que celui qui prend la partie pour le tout se trompe, il faut une modestie bien grande pour travailler des années entières à voiler l'excessive simplicité de ces aphorèmes sous l'am-

pleur calculée d'une phraséologie sonore; et quant à s'ensevelir tout vivant dans le souterrain de la conscience, sans autre espoir que d'y dresser le procès-verbal des phénomènes qui y passent et repassent, ce n'est plus de la modestie, c'est de l'abnégation de consacrer sa vie à cette obscure et consciencieuse entreprise. Réduite aux proportions que lui laissait la réforme, la philosophie n'avait plus à craindre de n'être plus comprise; ce qu'elle avait à redouter, c'était que personne ne daignât plus l'apprendre. Elle se faisait si humble, cette science naguère si orgueilleuse, que dans le degré d'abaissement auquel elle descendait, on pouvait se demander si elle trouverait encore des adeptes.

Elle en trouva cependant; sa parole était si majestueuse, sa méthode si sévère, sa foi dans l'avenir si absolue! Impossible qu'une science nouvelle qui parlait d'elle-même en si beaux termes ne fût quelque inspiration de génie, quelque révélation d'en haut. Éblouis par tout cet appareil scientifique, une vingtaine de pauvres jeunes gens consentirent à s'exiler de la réalité vivante, et, se mettant à leur tête, l'audacieux réformateur les eut bientôt fait pénétrer ou du moins crut les avoir fait pénétrer dans les profondeurs les plus reculées du mystérieux abîme. Arrivés là, les plus intelligents s'aperçurent qu'on les avait conduits dans un *trou sans air*, comme l'a si bien dit Jouffroy, qui y est resté. Mais qu'importait qu'on fût dans un puits, si la vérité se trouvait au fond! Sans plus réfléchir, la jeune école se mit en devoir de l'en extraire. Ceux-ci transformaient leur conscience en un champ, et le remuaient, le fouillaient en tout sens, sûrs qu'ils se croyaient d'y trouver

un trésor. Ceux-là disséquaient cette même conscience, et la décomposaient, et l'analysaient au microscope de la réflexion. D'autres, et c'était le plus grand nombre, préféraient s'asseoir commodément devant leur *moi*, et regarder les phénomènes entrer et sortir, *vivant d'ailleurs comme tout le monde* (1), et ne laissant soupçonner à personne qu'ils fondaient une science nouvelle, tandis qu'ils passaient ainsi leur temps au théâtre. Mais laboureurs, anatomistes, chimistes, spectateurs de profession, tous n'avaient qu'une pensée, un même zèle. Ils s'écarquillaient les yeux à l'envi, ils se consumaient en efforts pour voir clair dans cette lanterne qu'illuminait l'*attention* de leur maître; et véritablement au moyen de l'abstraction, cette baguette magique des métaphysiciens, ils découvraient ou créaient chaque jour tantôt de petits êtres de raison que nul n'avait jamais soupçonnés jusqu'alors, tantôt des lois de l'esprit humain, mais si peu connues, si extraordinaires et surtout si difficiles à saisir, que les seuls idéologues de profession sont capables de les apercevoir, s'ils les aperçoivent. Aussi, encouragée par le succès, la nouvelle école redoublait d'ardeur et nourrissait déjà d'ambitieuses espérances. Elle s'imaginait exhumer la *pensée du dix-neuvième siècle;* elle croyait voir l'*Europe* attentive à ses travaux; elle entendait en rêve le bruit de sa gloire retentir dans les deux mondes, et sans doute la philosophie, qui n'existe point encore, selon Jouffroy, allait naître enfin dans ces ténèbres..., lorsqu'une nouvelle aussi imprévue qu'accablante vint tout à coup frapper ces bons et patients psychologues comme un coup de foudre. Leur maître, celui qui les

(1) Jouffroy, préface des *Esquisses de philosophie.*

avait ensevelis dans ce trou sans air, qui du moins n'avait cessé jusque-là de les y encourager de la voix, de l'exemple et surtout du geste, le psychologue en chef, le réformateur des études philosophiques en France, le patron, le père de la nouvelle philosophie française,.... avait abandonné le souterrain. Il venait de passer à l'étranger, d'autres disaient à l'ennemi ; il était parti pour l'Allemagne!

CHAPITRE II.

Comment la nouvelle philosophie française s'éprit tout à coup de la philosophie allemande.

Ainsi, au lieu de tirer tout simplement de sa conscience la philosophie qu'il disait y être, M. Cousin se mettait à courir le monde pour y faire des emprunts aux philosophies étrangères ! Au lieu de rester tranquillement dans son *moi*, il s'en allait quêter chez les autres ! Et à quelle école s'adressait-il ? à l'école allemande, perdue dans les spéculations transcendantes ou extravagantes sur l'essence et les rapports essentiels des êtres. Cette inclination subite du philosophe réformateur pour les idées allemandes inquiéta ses adeptes. Plusieurs, Jouffroy le premier, allèrent jusqu'à prédire la ruine de la grande réforme et la prochaine apostasie de leur maître. « Que » signifiait cet abandon d'une entreprise annoncée avec » tant d'éclat et dont on n'attendait rien moins qu'une » révolution radicale dans la philosophie moderne ? » M. Cousin ne croyait-il donc plus à la psychologie ? » Continuateur de Reid, il allait se mettre à l'école de » Kant, de Fichte peut-être ! Et que pouvait-il naître » de ce mélange des rêveries allemandes et des obser- » vations écossaises ? Une doctrine bâtarde, fille de la » science et de la vision, un amalgame d'éléments hété- » rogènes, tombeau des nouveaux principes et de la » nouvelle méthode. » — Mais d'autres, plus clair-

voyants ou mieux initiés à la pensée du maître, l'approuvaient hautement d'entrer ainsi dans une nouvelle voie. « Qu'était-ce, après tout, que cette philosophie » écossaise dans laquelle on prétendait emprisonner à » jamais l'esprit humain ? Une critique, une négation, » une liste de questions sans réponses, une insurrection » un peu puérile du gros bon sens vaniteux et vulgaire » contre les plus hautes méditations du génie, comme si » ces ardentes aspirations de l'homme vers l'infini n'a- » vaient pas toujours été la prière des grandes âmes. » Qu'était-ce encore que cette pauvre philosophie ? Une » statistique de phénomènes abstraits sans rapport avec » la réalité, une mutilation de l'homme qu'il faut étu- » dier dans tout son être et non point seulement dans » ses idées, une mutilation de la philosophie, dont le » nom synonyme de raison et de libre pensée a toujours » désigné l'application la plus hardie de l'esprit hu- » main. Il n'en fallait pas douter : M. Cousin ne cédait » qu'aux conseils de la prudence en abandonnant une » telle ornière, où son auditoire l'eût promptement » abandonné. Était-ce donc un si grand crime d'in- » troduire dans la philosophie nationale des idées » étrangères, qu'il fallût plutôt la laisser périr sous » le coup de l'indifférence et peut-être de la raillerie du » public ? »

Tandis que les disciples de M. Cousin louaient ou blâmaient ses nouvelles tendances, et que s'annonçait ainsi l'espèce de schisme qui divise encore son école, le voyageur passait le Rhin. Franchement, combien cette expédition tant critiquée depuis était naturelle alors ! A cette époque, la France se préoccupait vivement de la pensée allemande. M[me] de Staël avait attiré les esprits

vers cette pensée nébuleuse en la présentant sous ce demi-jour mystérieux si favorable aux conceptions qui brillent plus par la hardiesse que par la clarté. Poëtes, philosophes, publicistes, érudits, tous voulaient voir de leurs yeux, toucher de leurs mains ces trésors amassés, disait-on, par l'Allemagne pendant les guerres de la révolution, et les émigrations se multipliaient d'autant plus que les penseurs allemands accueillaient les étrangers avec une hospitalité toute germanique, ne leur demandant que *d'étudier avec eux*, et de ne pas venir débarquer sur leur sol *comme des pirates*, pour emporter des doctrines mutilées sans même se donner la peine de les comprendre (1). Comment donc l'entreprise n'eût-elle pas séduit un pauvre idéologue, qui, reconnaissant enfin le vide et la stérilité de son idéologie, éprouvait le besoin de lui rendre quelque faveur en la rattachant à des spéculations plus profondes ou du moins plus hardies?

En Allemagne, en effet, chez cette nation studieuse que l'absence de toute vie politique jointe à l'influence du climat entraîne irrésistiblement vers les vagues et solitaires rêveries, la pensée, prenant librement son essor, s'était emportée loin de l'étroite réalité par delà les visions les plus excentriques de la métaphysique ancienne. Kant, qui ne se trouvait pas certain de sa propre existence, avait été dépassé. Fichte, qui ne laissait de Dieu, de l'homme et du monde que lui, monsieur Fichte, son âme s'entend, son corps n'existant que dans son esprit, Fichte avait été dépassé. Dans un nouveau sys-

---

(1) Voyez le jugement de M. de Schelling sur la philosophie de M. Cousin, et sur l'état de la philosophie française et de la philosophie allemande en général. (*Revue germanique*, octobre 1838.)

tème, M. de Schelling venait de lui enlever l'existence universelle pour l'accorder à un grand mot allemand qui, traduit en notre langue, donne les trois syllabes *l'ab-so-lu*. Je ne sais pas si j'existe, avait dit Kant. — Non certainement vous n'existez pas, lui avait répondu Fichte, car ce qui existe c'est moi, et il n'existe que moi, et je suis tout, et tout est moi. — Erreur, criait maintenant M. de Schelling aux deux penseurs. Sans doute vous n'existez pas, Kant; mais vous n'existez pas non plus vous, Fichte, ni moi assurément, ni personne; car ce qui existe, c'est le moi qui est moi et qui n'est pas moi, et qui étant moi sans être moi ne peut être que l'identité du moi, qui est moi, et du moi qui n'est pas moi, l'unité de l'un et de l'autre, Pan, enfin, l'Un, le Tout, la Substance ou *l'Ab-so-lu*. L'Absolu ainsi *posé*, M. de Schelling racontait tout ce qui pouvait intéresser sur le sort de cet enfant de sa raison, dont il connaissait à merveille la constitution, les penchants, les besoins et toute l'histoire, puisqu'il en était le père. L'Absolu, disait-il, ne peut pas exister sans se développer : il est ainsi fait; l'Absolu a absolument besoin de se développer pour vivre. Il se développe donc, et comme la *sub-stan-ce* de Spinosa (trois autres syllabes), il se développe de deux manières ou sous deux formes, la forme spirituelle et la forme matérielle. La matière et l'esprit, l'âme et le corps, l'homme et la nature ne sont que deux apparences, deux manifestations, deux irradiations ou formes diverses de la même chose, *l'Ab-so-lu*. Une bûche et le génie de Napoléon, c'est tout un; il n'y a de différence que dans la forme. De là une conséquence merveilleuse. L'Absolu ne pouvant se développer que conformément aux lois de sa nature, c'est-à-dire à des lois

absolues, et l'Absolu étant tout, tout doit être soumis au même développement; les mêmes lois régissent le monde physique et le monde moral; un même mouvement entraîne les esprits et les corps, et l'homme devient ainsi libre exactement comme les astres. Tout cela *posé*, et M. de Schelling *posait* encore bien autre chose, on devine sans peine quel rôle il assignait au philosophe, quel objet à la philosophie. Il faisait de la philosophie *la science de l'Absolu*, de son essence, de ses lois, partant, puisque l'Absolu était tout, la *science et l'explication absolue de toutes choses*. Les savants vulgaires, disait-il, entrevoient l'Absolu à travers ses formes. L'astronome, le physicien, le naturaliste le contemplent dans le monde sensible et l'y voient gravir, par degrés, l'échelle de la création depuis le minéral jusqu'à l'homme suivant les lois de l'éternelle métempsycose. L'historien le voit se manifester par les lois, les arts, les religions; révélations partielles qui ont les prêtres, les artistes, les législateurs pour interprètes; mais ces révélateurs de second ordre, véritables idolâtres, s'arrêtent à la forme. Ils considèrent l'Absolu dans ses phénomènes sensibles. Le philosophe, lui, dicte au monde la révélation des révélations. A lui seul il est donné de voir l'Absolu face à face et sans voile. Au moyen d'une intuition supérieure dont le secret est le génie, il s'arrache à sa conscience individuelle, il se confond, s'identifie par une sorte d'union extatique avec l'Absolu; et alors, abîmé, absorbé dans l'Absolu, ne faisant plus qu'un avec lui, il le décrit ou plutôt se décrit lui-même, il le révèle ou plutôt se révèle; il proclame les lois du monde physique et du monde moral, qui sont les lois de sa propre nature, et l'humanité n'a plus qu'à recueillir religieusement ces

oracles pour posséder l'idéal divin que les savants ordinaires cherchent si péniblement dans la nature et dans l'histoire.

Cette nouvelle philosophie de M. Schelling n'avait à coup sûr rien de très-neuf. Pour la déification de la nature, elle relevait en droite ligne de d'Holbach et des matérialistes du XVIII[e] siècle; pour l'unité de la substance, l'identité de l'esprit et de la matière, le fatalisme universel, elle reproduisait la belle conception de Spinosa. Pour l'intuition intellectuelle et l'absorption en Dieu par l'extase, elle rappelait les plus mauvais jours de l'école mystique d'Alexandrie. Mais dans un pays où les métaphysiciens conviennent qu'ils s'entendent difficilement eux-mêmes (1), un philosophe qui veut faire école aurait du malheur s'il ne parvenait à dire des choses qui n'ont pas encore été entendues. Le système de M. de Schelling passait donc pour un système nouveau en 1815, bien qu'il n'y eût réellement de neuf que la forme poétique qui l'enveloppait. Accueillie avec d'autant plus de faveur qu'elle était moins comprise, cette théorie creuse, mais brillante, fut saluée à son apparition d'applaudissements enthousiastes, et planant au-dessus de la pensée allemande comme un nuage, elle colora presque instantanément de ses reflets, non-seulement toute la littérature, mais toute la science. Quiconque aspirait au titre de penseur n'avait plus

---

(1) « Les Allemands ont si longtemps philosophé seulement entre » eux, qu'ils se sont peu à peu écartés dans leurs idées et leur lan- » gage des formes universellement intelligibles, et qu'on en est venu » à prendre pour mesure du talent philosophique les degrés de cet » éloignement de la manière commune de penser et de s'exprimer. » (*Jugement de M. de Schelling sur la philosophie de M. Cousin.*)

d'autre ambition que de s'identifier par l'intuition philosophique avec l'absolu. Le moment de l'extase était arrivé pour ce peuple rêveur. Les poëtes allaient écouter au fond des bois les concerts que Pan se donne à lui-même; et dans le vent qui mugit, dans la brise qui murmure, dans la mousse qui soupire et dans l'âne qui brait, ils reconnaissaient très-distinctement la voix harmonieuse de l'absolu. Les laideurs, les difformités, les monstres de la nature disparurent comme par enchantement aux yeux de ces imaginations fascinées. Tout devint beau, tout devint bon, tout devint divin dans la création. Le règne des *belles horreurs* commença, et la réhabilitation du monde moral suivit celle du monde physique. Tandis qu'on inventait l'héroïsme du crime à l'usage de la morale privée, le fatalisme s'introduisait dans l'histoire pour le perfectionnement de la morale publique et pour l'instruction des hommes d'État. La tâche de l'historien philosophe devint toute généreuse, toute sympathique. La mission de ce prêtre consista à donner l'absolution générale au passé. Contemplateur impassible des attentats, des crimes, des révolutions, il devait montrer comment tous ces bouleversements des États ne sont pas autre chose que l'absolu lui-même, se développant suivant ses lois, et accomplissant tranquillement aujourd'hui les massacres de septembre, comme il a exécuté hier ceux de la Saint-Barthélemy. On faisait bien d'un amas de boue notre sœur, d'un reptile dégoûtant notre frère; pour être conséquent, il fallait confondre dans une même tendresse l'assassin et la victime, Socrate et Anytus, Néron et les martyrs. Enfin, la science nouvelle renversait si radicalement dans ses applications régulières toutes les

notions reçues, que la conscience publique se troublait; les historiens ne reconnaissaient plus l'humanité, ni les physiciens la nature. Et l'Allemagne de fléchir le genou, qui le croirait? et d'admirer dans cette rénovation de toutes les sciences une révélation d'en haut! Hélas! comment les âmes ne s'en seraient-elles pas émues! Le fond de la nouvelle philosophie, sa pensée secrète qu'on pressentait alors, plutôt qu'on ne s'en rendait compte, c'était... la déification de l'homme! L'immensité de la flatterie en rachetait la grossièreté. On s'adorait sans le dire, on répétait avec transport, en la dénaturant, la parole fameuse de l'apôtre : *In Deo vivimus, et movemur, et sumus*. On se sentait Dieu! Du nord au midi de l'Allemagne ce n'était qu'un hymne à la gloire de M. de Schelling et de la *philosophie de la nature*.

Qu'on se figure maintenant notre idéologue écossais arrivant à l'université de Heidelberg, et se trouvant tout à coup transporté du fond du souterrain obscur au milieu de ces clartés mystiques dont l'Allemagne était illuminée comme au sein d'un rêve. Il en fut ébloui. Son imagination ardente s'exalta du plus loin qu'il commença à respirer cette atmosphère nouvelle. Entre un philosophe français et un philosophe allemand, quel abîme! L'un, travailleur obscur, consumait sa vie à poursuivre des abstractions dans le vide; l'autre, planant sur la pensée de son pays, distribuait la vérité absolue aux prêtres et aux rois, aux savants et aux poëtes. Le premier, perdu dans la recherche de l'infiniment petit, n'était pas même un savant; le second était un révélateur, un dieu, Dieu même, la raison divine, le Verbe incarné, le Christ à la lettre, le Dieu-Homme de l'Écriture. Convenons-en, un tel contraste était fait pour donner

le vertige au modeste réformateur des études philosophiques en France. Fatigué presque autant que son auditoire de la réfutation de Condillac, de la description de la méthode d'observation, n'ayant plus qu'à répéter ces misères, inquiet de l'avenir non sans cause et des moyens de se faire écouter, il se voyait tout à coup libre de devenir, comme ses collègues d'outre-Rhin, un apôtre, un prophète, libre d'élever chaire contre autel, métaphysique contre théologie, système contre dogmes, philosophie contre religion, et de disputer enfin l'encensoir aux prêtres de la religion de l'État, que l'on venait de rétablir si imprudemment en France. L'épreuve était trop grande. Une âme moins accessible à la passion de la gloire retentissante, un philosophe plus philosophe n'y eût pas résisté. Le réformateur y succomba, et oublia sa réforme. Le souvenir des sages préceptes écossais s'évanouit. En présence du météore allemand, l'*étoile philosophique* (1) du bon Reid pâlit et disparut.

---

(1) « Là sur les hauteurs de la science et de l'histoire, le public qui » ne me connaît plus, et qui veut savoir avant tout où je compte le » conduire, verra plus à découvert mon but, mes desseins, et, pour » ainsi dire, cette *étoile philosophique* qui doit nous servir de lu- » mière et de guide dans la vaste carrière que nous avons à parcourir » ensemble. » — Chose bizarre ! Il y a encore des gens qui cherchent à déterminer la position de cette étoile, comme si c'était une planète au cours régulier ou même une étoile fixe. Quand donc ces crédules astronomes s'apercevront-ils que l'étoile de 1820 n'est point celle de 1815, ni l'étoile de 1830 celle de 1820 ?

CHAPITRE III.

Comment la nouvelle philosophie trouva Hégel à Heidelberg, et ce qui advint de cette rencontre.

Il y avait alors à l'Université de Heidelberg un maître de métaphysique qui commençait déjà à fixer sur lui l'attention de ses collègues d'Allemagne, moins encore par la profondeur, c'est-à-dire par l'obscurité à peu près impénétrable de son enseignement, que par la gravité des conclusions morales et religieuses auxquelles aboutissait sa dialectique d'école.

Hégel, c'était son nom, avait d'abord adopté la doctrine de son ami et condisciple M. de Schelling; mais de même que Fichte, après avoir *dépassé* Kant, l'avait été à son tour par M. de Schelling, le philosophe de Heidelberg venait de dépasser, aussi lui, son maître, au moyen d'un système nouveau qui, pour la *hardiesse* de la spéculation, laissait la *philosophie de la nature* de bien loin en arrière.

Dans ce nouveau système, en effet, Hégel ne révoquait pas en doute l'existence du monde réel, comme font les sceptiques; il n'en rejetait pas une partie pour mieux expliquer l'autre, comme font les matérialistes, les idéalistes, les panthéistes ou les athées. Pour arriver plus sûrement à l'intelligence et à l'explication absolue de la réalité, il la rejetait tout entière, elle et le sens commun qui nous la donne, et sur les ruines de la nature, de l'homme et de Dieu, il ne laissait que des idées,

qui, ne se rapportant à aucun objet, et n'étant pensées par aucun esprit, avaient ainsi l'étonnante propriété de se penser toutes seules.

Sans doute cette nouvelle philosophie de Hégel n'était pas plus nouvelle que la nouvelle philosophie de M. de Schelling. Il y a longtemps que les métaphysiciens ont imaginé d'expliquer les choses en disant qu'il n'y en a pas. Le panthéisme idéaliste était né dans l'Inde bien avant que les sophistes de l'école d'Élée ramenassent toute la réalité de l'univers à l'intelligence. Les mystiques de l'école d'Alexandrie ne voyaient dans les choses que les idées de l'entendement divin. Les commentateurs d'Aristote ont fait dire à leur maître cette sottise, que la connaissance actuelle et la chose connue ne font qu'un, que tous les êtres sont dans l'âme, que les idées sont des êtres et que c'est l'âme qui est tout. Qui ne sait enfin que les scolastiques se sont disputés, querellés, battus et tués pour faire des êtres de leurs idées, des idées des choses réelles, et substituer ainsi des abstractions réalisées à la réalité anéantie ? Mais à défaut du mérite de l'invention, le penseur de Heidelberg avait celui de formuler et de développer ses principes avec une hardiesse inconnue ou du moins oubliée depuis longtemps. Les idées abstraites que nous *concevons* et les choses réelles que nous *croyons* n'avaient, selon lui, qu'une même existence, une existence purement idéale. Un être et l'idée que notre esprit s'en forme c'était tout un. On possédait un trésor quand on en avait l'idée. Penser, produire des idées, c'était créer, produire des êtres. Pour connaître les lois de la création il suffisait d'étudier celles qui président à la formation de la pensée. On analysait tout ce qui existe en analy-

sant la raison, l'esprit humain, ses idées, le mécanisme de leur génération, les lois de leur développement dialectique, et la logique ou la science des idées devenait ainsi la science absolue, universelle.

Certes pour nous tous qui ne possédons point *l'intuition intellectuelle*, des idées qui ne sont pensées par aucun esprit, des idées qui ne sont pas des idées, au fond ce n'est rien du tout, et pour nous tous encore un maître quelconque, fût-ce un maître de philosophie, n'a plus rien à dire quand il a dit que rien n'existe. Mais la dialectique des métaphysiciens ressemble si peu à la logique vulgaire, qu'il ne faut point juger leurs œuvres d'après l'opinion de tout le monde. On le sent bien : si Hégel niait l'existence de la nature extérieure, celle de Dieu et jusqu'à sa propre existence, ce n'était pas pour le plaisir de se faire moquer du genre humain. S'il faisait le vide, c'était pour que sa pensée pût s'y agiter plus à l'aise. S'il substituait un monde idéal au monde réel, c'était parce que le monde réel confond notre raison, et qu'au contraire l'esprit humain a les plus grandes chances d'arriver à comprendre un univers *logique* qui est son ouvrage. Le *nihilisme* n'était donc pas la conclusion, mais le point de départ, le *postulatum* de son système. Ses spéculations commençaient précisément là où, selon le sens commun, elles auraient dû finir, et l'on ne saurait se figurer quelles ressources lui offrait cette méthode ingénieuse, ni avec quelle facilité il arrivait à l'explication absolue de toutes choses après avoir établi préalablement qu'il n'en existe aucune.

Que devenaient, en effet, les problèmes *métaphysiques* dans un système qui ne laissait des choses réelles que les idées que l'esprit en a? Évidemment les problèmes

métaphysiques devenaient des problèmes *logiques*. Les êtres étant des idées, et les idées ayant pour essence d'être pensées, tout se ramenait à connaître les rapports des idées, la manière dont elles sont contenues les unes dans les autres et peuvent être extraites les unes des autres par une sorte de déduction, de développement, de génération dialectique. Hégel, par exemple, n'avait plus à s'inquiéter de savoir quels sont les rapports de Dieu et du monde, comment Dieu coexiste en réalité avec le monde, comment l'Être infini et parfait a produit et conserve des êtres imparfaits et bornés, ce qui constitue l'impénétrable mystère de la création. Il avait simplement à montrer quel est le rapport de *l'idée* d'être parfait ou de la *perfection* et de *l'idée* d'être imparfait ou de *l'imperfection*, comment ces deux idées existent simultanément dans l'intelligence. Or cette manière de poser ou plutôt de métamorphoser les questions métaphysiques en facilitait singulièrement la solution. Peu de mots vont le faire comprendre.

Jamais on n'imaginera de moyen plus expéditif pour résoudre un problème, que d'écarter tout d'abord les données qui gênent; et s'il s'agit, par exemple, d'expliquer un rapport, le plus commode sera toujours d'en supprimer préalablement les termes. Un procédé aussi simple ne pouvait échapper aux maîtres de métaphysique, qui sont en même temps maîtres de logique, partant professeurs en fait de méthode, et il y a plus de trois mille ans qu'ils ont tranché les difficultés énormes que présentent les rapports essentiels des choses en les réduisant toutes à une seule. Sans doute ils n'ont pas tous désigné par le même mot cette seule chose, ou, pour parler latin, cette seule *substance*. Les uns l'ont

appelée Nature, d'autres Matière, d'autres Esprit, Raison, Idée, d'autres Absolu, d'autres Pan, d'autres Dieu; d'où ces *penseurs* ont pris les dénominations de Matérialistes, Naturalistes ou Athées, de Panthéistes, Idéalistes, etc. Mais le nom importe peu; et ces doctrines, en apparence opposées, ont toutes le même fond, à savoir, l'explication des rapports des choses par la suppression des choses, par leur absorption dans l'Unité.

Les êtres ainsi réduits à de pures modifications, à de simples formes de l'unique Substance, la science absolue se trouve certainement très-avancée; car on a déjà beaucoup fait quand on a ainsi pénétré le fond de la réalité, alors même qu'on ne possède pas encore le secret de ses *formes*. Il reste cependant à donner la *cause* de la manifestation de la substance en formes diverses, et voici comment s'y sont pris les métaphysiciens. Il est *dans l'essence* de l'Absolu de se développer, ont-ils dit : il faut absolument que l'Absolu se développe. Le mouvement est *dans l'essence* de la matière, a dit par exemple Épicure, *il faut* absolument que les atomes se meuvent, et s'accrochant, forment l'Univers. Enfin, *il faut* que l'Être, quel que soit son nom, se développe, se détermine, se réalise, et vive incarné dans le temps et dans l'espace. Ce solennel *il faut* leur a servi de *fiat lux* pour dissiper les ténèbres qui environnent la création.

Ainsi, absorption de tous les êtres en un; développement *fatal* de cet être unique en déterminations ou formes diverses, tels sont les deux procédés de la méthode métaphysique, les deux propositions fondamentales de tous les systèmes qui ont prétendu donner une solution rationnelle du problème de l'essence et des rapports essentiels des êtres; et véritablement

rien de plus ingénieux que cette distinction scolastique du fond et de la forme, de la substance et de l'accident; car en affirmant l'identité de tous les êtres absorbés dans la substance unique, on se dispense d'expliquer leurs rapports qui sont inexplicables, et en accordant du moins la *diversité* des formes, on pallie ce qu'il y a de choquant dans le principe de l'*unité de toutes choses*, et l'on réconcilie un peu cette étrange doctrine avec le sens commun.

Par malheur, aussi longtemps que vous restez au point de vue de la *réalité*, vous ne pouvez accorder à ces spéculations aucune valeur scientifique, car elles reposent évidemment sur une chimère et sur une hypothèse sans preuve. La chimère, c'est cette *substance* unique, pure abstraction, œuvre tout idéale de l'intelligence. L'hypothèse sans preuve, c'est cette prétendue *nécessité* de se manifester, qui ne lui est imposée par rien, puisque en dehors de la substance, qui est tout, apparemment rien n'existe.

Mais transportez-vous au point de vue d'Hégel; sortez avec lui du monde réel pour entrer dans son monde idéal. En lui accordant que *toutes les idées sont des êtres*, vous réalisez immédiatement l'idée abstraite de la substance, de l'existence unique, qui étant tout, ne laisse plus de place, si elle en laisse, que pour ses accidents ou ses modes. En accordant que *ce qui est vrai des idées est vrai des êtres*, comme nous ne pouvons avoir l'idée d'un être imparfait sans avoir celle d'un être parfait, que les idées de la *perfection* et de l'*imperfection*, ainsi que toutes les idées contradictoires, s'impliquent dans notre intelligence, vous arrivez droit à cette formule : Il n'y a pas d'être parfait sans être imparfait :

l'être parfait n'est rien s'il n'est en même temps imparfait; l'être parfait, infini ou Dieu et l'être imparfait, fini où le monde *s'impliquent*; IL N'Y A PAS PLUS DE DIEU SANS MONDE QUE DE MONDE SANS DIEU. Et ainsi, grâce à la substitution des idées aux êtres, d'un monde logique au monde réel, l'unité de la substance, la nécessité de sa détermination en modes ou formes se trouvent méthodiquement, *logiquement* démontrées.

Voilà comment, au moyen de cette seule hypothèse, qu'il n'existe rien du tout que des idées, Hégel résolvait en se jouant des problèmes métaphysiques dont nul avant lui n'avait pu donner la solution rationnelle. C'était un assez beau résultat, ce semble, et quand on considère avec quelle facilité tout s'explique dans l'univers logique du métaphysicien allemand, on se prend à penser qu'il aurait bien fait d'y rester et de ne point descendre dans le monde du sens commun où tout devient mystère et ténèbres. Mais le genre humain a tant de peine à secouer le joug des sens et de la matière, qu'une science qui n'a rien à lui apprendre de l'homme et de l'univers ne lui paraît point une science. Hégel avait aperçu cet écueil, et pour compatir à la faiblesse de ses semblables, il avait transformé successivement ses *idées* en matière et en âmes humaines, se procurant ainsi l'avantage d'ajouter à la philosophie de la raison une philosophie de la nature et une philosophie de l'histoire. Rien de plus simple que la manière dont il opérait cette réalisation des idées, cette incarnation du monde intelligible de Platon dans l'univers physique et le monde moral.

Les vertus secrètes, les essences mystérieuses, les qualités occultes ont disparu de la physique, parce que les physiciens ne cherchent plus que des faits et leurs

lois, et se font des notions très-précises des unes et des autres. Mais qui est-ce qui conçoit clairement une *substance* qui n'a point d'accidents, un être absolu qui n'a point d'indépendance, une pensée qui n'est pensée par aucun esprit? Personne, pas même ceux qui raisonnent sur ces êtres de raison parfaitement inintelligibles. Dès lors rien ne s'oppose à ce que la métaphysique ne reste éternellement dans l'ornière dont les sciences positives sont sorties depuis trois siècles. On n'obscurcit point les ténèbres. Dépourvues ou enrichies de propriétés mystérieuses, de *qualités occultes*, l'Absolu de Schelling, l'Idée de Hégel, la Substance de Spinosa, n'en seront ni plus ni moins difficiles à comprendre. Convaincu de cette vérité, et habitué à ne reculer devant aucune hypothèse commode, notre métaphysicien attribuait hardiment à ses idées une qualité occulte au moyen de laquelle il expliquait avec une facilité prodigieuse la création et toute l'histoire du monde. Dès le principe, disait-il, une force secrète et fatale avait contraint les idées à sortir de chez elles, à se manifester, et à s'élever ainsi peu à peu du malheureux état d'idées non pensées à celui d'idées comprises. Un premier mouvement, mouvement d'expansion, les avait dispersées dans l'espace, et de cette *extérioration* des idées était né l'Univers, le monde extérieur, la nature physique, incarnation aveugle et désordonnée de la Raison en délire. Mais à ce mouvement d'expansion avait succédé un mouvement de concentration. Fatiguées de leur promenade excentrique, les idées étaient enfin revenues à elles, et, en se retrouvant, se ressaisissant, se comprenant (com-prendere), elles avaient constitué la conscience, l'intelligence, l'esprit humain, l'homme.

Le monde physique et le monde moral ainsi créés avec des idées et du mouvement, pour raconter leur histoire Hégel n'avait plus besoin d'ouvrir les yeux ni de consulter un livre. Sur ce motif que les évolutions de la Raison doivent être nécessairement *rationnelles*, c'est-à-dire conformes à ses lois, il attribuait à la nature et à l'humanité les mêmes lois qui présidaient, selon lui, à la génération dialectique des idées. De la logique il déduisait la philosophie de la nature et la philosophie de l'histoire; et tandis que sa physique aboutissait à cette conclusion bizarre que le monde extérieur, œuvre d'une raison hors d'elle-même (a-mens), ne contient ni ordre, ni beauté, ni harmonie; sa philosophie de l'histoire montrait la même Raison ou Dieu se cherchant dans les arts, les religions, les philosophies de tous les temps et de tous les peuples, et arrivant seulement à la connaissance absolue et néanmoins distincte d'elle-même au XIX[e] siècle, dans le cerveau de W. Hégel, maître de métaphysique à l'Université de Heidelberg.

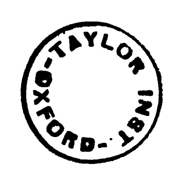
Comme l'on voit, on imaginerait difficilement quelque chose de plus complet que ce chef-d'œuvre de métaphysique transcendante ou extravagante. Les plus insolubles problèmes s'y trouvaient résolus ou tranchés. Aussi l'originalité, *la hardiesse* d'un tel système, auraient suffi seules à placer son auteur au Panthéon des penseurs germaniques. Mais à l'intrépidité du logicien qui brave le sens commun Hégel joignait encore l'habileté du politique qui le ménage; il savait respecter les noms en attaquant les choses, et cette tactique prudente achevait d'assurer à sa doctrine une vogue éphémère; car il séduisait les esprits révolutionnaires par l'étran-

geté de ses principes, et les esprits conservateurs par la modération de son langage. Arrêtons-nous un instant à cette politique hégélienne, et montrons à quoi servent en philosophie les mots à double entente. Nous ne nous écartons pas de notre sujet, il s'en faut; le lecteur ne tardera pas à s'en convaincre.

L'Univers a-t-il été formé par un Créateur, ou s'est-il créé tout seul? Existe-t-il un Dieu, ou n'y en a-t-il pas? Les *Déistes* soutiennent qu'une œuvre d'art suppose un artiste; les *Athées*, que l'ouvrage et l'artiste ne font qu'un. Il y a bien, il est vrai, plusieurs formules du déisme, parce que Dieu est assez difficile à comprendre pour qu'on se divise aussitôt qu'on cherche à approfondir sa nature; et il y a aussi plusieurs formules de l'athéisme, parce qu'il est tout aussi malaisé de comprendre un monde sans Dieu que de pénétrer la nature divine, et que les sophistes ne se montrent jamais plus féconds en arguties que lorsqu'ils manquent de bonnes raisons. Mais toutes les disputes métaphysiques et théologiques se rattachent directement, soit au système qui admet une cause suprême de l'univers, soit à celui qui n'en reconnaît pas. Ces deux opinions sont contradictoires, inconciliables, et il faut nécessairement opter pour l'une ou pour l'autre; car le déisme est à l'athéisme ce que l'affirmation est à la négation, et tous les artifices de langage ne réuniront jamais ces deux pôles. Or, Hégel professait l'athéisme dans toute sa pureté, puisque sa doctrine aboutissait à cette proposition : que ce que nous appelons Dieu ne fait qu'un avec l'humanité et avec la nature, et *qu'il n'y a pas plus de Dieu sans monde que de monde sans Dieu*. Il ne faut pas grand effort de méditation pour comprendre qu'un dieu qui ne peut

pas exister sans le monde n'est pas plus la cause du monde que le monde n'est la cause d'un pareil dieu ; et il ne faut pas grande érudition pour reconnaître dans ce dieu de Hégel la nature des matérialistes se développant selon des lois fatales, gravissant par un progrès continu l'échelle des êtres, et parvenant enfin à se connaître, à se penser, à produire des idées de plus en plus philosophiques dans l'homme. Mais Hégel donnait le nom de dieu à cette nature considérée dans son immensité, sa durée, et dans la stabilité de ses lois. Il croyait donc en Dieu, puisqu'il prononçait ce grand mot, et bien que son dieu fût précisément celui de ceux qui n'en ont pas, quand on voulait parler en Allemagne d'un philosophe religieux, d'un pieux adorateur de l'Être Suprême, on citait Hégel.

Agir *librement*, c'est se conformer sciemment à des lois que l'on se donne. Agir *fatalement*, c'est obéir aveuglément à des lois que l'on subit. Hégel niait la liberté humaine et la liberté divine, puisqu'il absorbait l'homme en Dieu, et que son dieu commençait seulement à comprendre au XIXe siècle les lois fatales auxquelles il avait obéi jusque-là sans s'en rendre compte. Mais l'habile philosophe changeait le sens du mot *liberté*. Être libre, selon lui, c'était agir *conformément aux lois de sa nature*. Or, à ce compte, Dieu étant tout, et tout se développant conformément aux lois de la divine nature, tout devenait libre, l'homme et Dieu comme les planètes. Loin de retirer la liberté du monde, notre penseur l'accordait à tout ce qui existe ; et bien que sa liberté divine et sa liberté humaine fussent précisément celle des fatalistes qui rejettent toute morale et toute religion avec ces deux libertés, lorsqu'on voulait désigner un adversaire du



fatalisme, un défenseur de la morale, de la religion, de la liberté, on citait Hégel.

Un système qui identifie Dieu et l'homme nie jusqu'à la possibilité d'une *révélation*, c'est-à-dire d'une illumination surnaturelle de l'esprit de l'homme par l'intervention directe de la Divinité. Hégel rejetait donc toutes les religions positives ; il ne voyait dans leurs dogmes que des découvertes, des inventions de l'esprit humain. Mais il se gardait bien d'exprimer aussi ouvertement son incrédulité. Si sa doctrine de l'identité de toutes choses rabaissait Dieu jusqu'à le faire homme, elle grandissait l'homme jusqu'à le faire Dieu. L'esprit *humain* et l'esprit *divin* étant le même esprit, qu'importait qu'on dît d'une religion qu'elle était l'œuvre de l'esprit de Dieu ou de l'esprit de l'homme ? On a le droit d'employer indistinctement tous les mots, quand on a confondu une fois toutes les choses. Notre philosophe ne dédaignait point cet avantage de sa doctrine, et l'exploitait au contraire en diplomate qui en comprenait toute l'utilité. Nul ne s'inclinait plus profondément que lui devant la *révélation*. Il est vrai que, rapportant toutes les révélations à l'esprit humain, il mettait les révélations des prophètes au-dessous des révélations des philosophes, et déclarait la philosophie supérieure à la religion ; mais il accordait à celle-ci la même origine qu'à celle-là. Cette origine commune, il l'appelait Raison ou Dieu. Il reconnaissait donc que Dieu s'est révélé à l'homme, et son système passait pour la réconciliation de la foi et de la raison, de la religion et de la philosophie.

Si les religions sont des inventions de l'esprit de l'homme, elles ne peuvent dépasser l'intelligence qui les a formées ; leurs dogmes ne renferment que des vérités

rationnelles, et une analyse habile doit découvrir sous chaque mystère l'idée vraie ou fausse qui l'a engendré. Hégel ne reculait point devant la vérification de son hypothèse. Il décomposait, disséquait le christianisme qu'il appelait la *dernière des religions*, et sous prétexte d'expliquer les formules sacramentelles du *credo* chrétien, il les travestissait jusqu'à ne plus faire du christianisme que l'hégélianisme sous une autre forme. Ainsi il trouvait son dieu dans la trinité chrétienne, dans le dieu en trois personnes. Le père représentait les idées considérées en elles-mêmes, la raison en soi; le fils, la raison manifestée dans la nature, l'univers physique; le saint esprit, la raison revenant à soi, ayant conscience de soi, comprenant en soi l'université des choses, arrivant enfin à connaître qu'elle est tout, qu'elle est Dieu. La chute de l'homme représentait l'*extérioration* des idées, leur dispersion fatale et désordonnée dans la nature; la rédemption, le retour des idées à elles-mêmes, l'avénement de l'esprit; l'incarnation, l'identité de Dieu et de l'homme, non pas dans Jésus-Christ, le dieu-homme de l'écriture, mais dans tous les hommes, dans le genre humain tout entier, et le Christ, le Verbe fait chair devenait ainsi la définition symbolique de l'humanité. Hégel rejetait donc et l'origine divine, et la vérité absolue, et jusqu'au vrai sens du christianisme. Il transformait cette sainte religion par une interprétation *philosophique* en une doctrine immorale et athée. Et cependant il passait pour un philosophe chrétien, parce qu'il cachait ses théories destructives du christianisme sous les formules de la théologie chrétienne; et l'hégélianisme, ô puissance des mots! a été vingt ans la philosophie officielle des universités de Prusse, en raison de sa parfaite orthodoxie!

Une philosophie fataliste et athée ôte tout frein à la passion et toute espérance au malheur. Il est impossible qu'en pénétrant dans la masse d'un peuple, elle n'y dépose pas un levain de révolte et d'anarchie; car elle brise, cette monstrueuse doctrine, avec la loi morale le seul lien solide des sociétés humaines. Qu'importe le crime, si c'est Dieu qui le commet pour obéir aux lois de sa divine nature? La philosophie de Hégel était donc une philosophie révolutionnaire, incendiaire, puisqu'elle légitimait tous les attentats, en les mettant sur le compte de Dieu, et déchaînait toutes les passions en ne laissant rien à attendre au delà des biens de ce monde. Cependant Hégel passait pour un ami de l'ordre en politique. Comment? De la même manière qu'il passait pour un ami de la religion et du sens commun en philosophie. Tout venant de Dieu, il approuvait la résistance du pouvoir, aussi bien que les complots des factions. Son système conduisait également à l'adoration des faits accomplis et des faits à accomplir. Absolutiste et démagogue à la fois, il encensait dans l'aristocratie l'ordre de choses existant, dans le nivellement l'ordre de choses futur. Il marchait avec les amis et avec les ennemis du gouvernement, avec les premiers parce qu'ils étaient les hommes du présent, avec les seconds parce qu'ils étaient les hommes de l'avenir, et par cette politique conciliante le prudent philosophe s'attirait l'admiration des anarchistes, sans perdre les sympathies des conservateurs.

Les contradictions et l'orgueil des métaphysiciens révoltent le sens commun. Que penser de gens qui, vous apportant le secret du monde comme on donne le mot d'une énigme, vous disent plus ou moins explicitement dans la préface de leur système : « Mortels, voici l'ex-

» plication absolue de toutes choses. Déjà une foule de » génies se sont imaginé l'avoir donnée ; mais, sachez-» le bien, tous ont déraisonné, attendu qu'il était néces-» saire que le genre humain déraisonnât quelques mil-» liers d'années avant d'arriver à comprendre l'infini, » c'est-à-dire à devenir Dieu dans le cerveau de l'être » prédestiné qui a fait ce livre. » Loin d'éblouir les esprits, ce préambule les met bien plutôt en défiance. En comparant le progrès sûr et continu des sciences positives aux brusques révolutions d'une science qui ne procède que par intuitions contradictoires et antipathiques au sens commun, les moins soupçonneux se prennent à penser que les métaphysiciens s'accorderaient davantage s'ils s'occupaient de choses intelligibles et démontrables ; et, sans plus réfléchir, le bon sens populaire fait retomber sur la métaphysique les objections irréfutables dont les écoles rivales s'écrasent. Or, Hégel n'était assurément pas le plus humble des philosophes, puisqu'il faisait de son système la divinisation de l'homme ou plutôt la création de Dieu arrivant seulement dans l'esprit de Hégel, à la connaissance absolue de lui-même. Notre philosophe mettait par là, entre tous les systèmes et le sien, la distance du relatif à l'absolu, c'est-à-dire l'infini. Ses devanciers n'étaient à ses yeux que des hommes : lui était Dieu. Jamais l'orgueil et l'intolérance philosophique n'avaient été poussés à ce degré de folie. Mais Hégel savait racheter la *fierté* des idées par la *modestie* du langage. Loin de discréditer la profession de philosophe en rabaissant ses collègues, il les admirait, il les exaltait tous sans la moindre envie. Ils avaient découvert la vérité comme lui ; Dieu avait parlé en eux comme en lui ; ils étaient des dieux comme lui ; il fallait accepter

leurs doctrines comme des révélations tout aussi bien que la sienne. Entre eux et lui quelle était donc la différence? La voici : ils n'avaient vu que des *moments* isolés du développement divin, des fragments de la vérité, tandis que lui, grâce à leurs travaux, avait *compris* la vérité tout entière. Cette déclaration une fois faite, en termes si obligeants qu'elle ne pouvait blesser personne, Hégel n'avait plus qu'à établir *séparément* ce principe, que toutes les erreurs, extravagances, absurdités rêvées par l'esprit humain ne sont que des *vérités incomplètes*. Avertis par cette définition de l'erreur, ses disciples comprenaient ce qu'entendait leur maître, quand il revendiquait le mérite d'avoir saisi le premier la vérité tout entière. Les gens du monde s'extasiaient en voyant cette humilité d'un profond penseur qui n'avait d'autre prétention que de *compléter* le travail de ses devanciers. Les écoles dont les systèmes étaient rejetés comme défectueux, se consolaient en pensant que leurs spéculations seraient du moins employées comme matériaux dans la construction hégélienne. Tout le monde enfin se trouvait satisfait, et, grâce à une périphrase, ou, pour mieux dire, à un jeu de mots, la plus exclusive, la plus intolérante, la plus insolente des philosophies passait pour l'œuvre toute modeste d'une âme conciliatrice et bienveillante.

Ainsi en donnant des mots pour des choses, en entourant d'un respect verbal le monde réel supprimé et remplacé par un monde logique, Hégel paraissait expliquer tout sans rien détruire. Quelle profonde et surtout quelle prudente philosophie! Aussi lorsque l'élève de Royer-Collard arriva à Heidelberg, cherchant autant par nécessité que par inclination quelque doctrine

transcendante, l'effet que produisit sur lui la métaphysique hégélienne fut instantané, magique, et tint véritablement du prodige. Il ne savait guère mieux l'allemand que Hégel le français. D'ailleurs, il ne suffisait point de connaître la langue allemande, pour entendre celle de Hégel. Soit politique, soit *impossibilité absolue de s'exprimer clairement*, comme le prétend M. de Schelling, Hégel semblait prendre à tâche de n'être point compris et ne l'était guère. Nul ne concevait distinctement son système; personne n'en découvrait encore les conséquences. N'importe. En moins d'une heure, Hégel fut au fondateur de l'éclectisme et le fondateur de l'éclectisme fut à Hégel (1). *Dès la première conversation*, le philosophe français *devina* le philosophe allemand, *comprit toute sa portée*, *se sentit en présence d'un homme supérieur ;* et *quand d'Heidelberg* il *continua sa course en Allemagne*, il *l'annonça partout*, il *le prophétisa en quelque sorte*, *et à son retour en France*, il *dit à ses amis : Messieurs, j'ai vu un homme de génie.*

---

(1) « Hégel ne savait pas beaucoup plus le français que je ne sa- » vais l'allemand, et, enfoncé dans ses études, mal sûr encore » de lui-même et de sa renommée, il ne voyait presque personne, » et, pour tout dire, il n'était pas d'une amabilité extrême. Je ne » puis comprendre comment un jeune homme obscur parvint à l'inté- » resser; mais au bout d'une heure il fut à moi comme je fus à lui, » et jusqu'au dernier moment notre amitié, plus d'une fois éprou- » vée, ne s'est pas démentie. Dès la première conversation je le » devinai, je compris toute sa portée, je me sentis en présence d'un » homme supérieur; et quand d'Heidelberg je continuai ma course » en Allemagne, je l'annonçai partout, je le prophétisai en quelque » sorte, et à mon retour en France, je dis à mes amis : Messieurs, » j'ai vu un homme de génie. » (*Fragm. philosoph.*, par V. Cousin, 3e édition, t. Ier, p. 27.)

CHAPITRE IV.

Comment la nouvelle philosophie s'enfonça dans le souterrain de la conscience, et ce qu'elle y découvrit à des profondeurs où personne n'avait encore pénétré.

Cet accès d'enthousiasme un peu calmé, le philosophe voyageur fit un retour sur lui-même, et comparant sa *nouvelle philosophie française* avec ce qu'il entrevoyait ou croyait entrevoir de la *nouvelle philosophie allemande*, il se trouva dans une situation embarrassante. Qu'enseignait-il depuis deux ans dans sa chaire de la Sorbonne? que la métaphysique est une science impossible, que les métaphysiciens ne peuvent pas avoir le sens commun, que la philosophie est morte si on ne la réduit au plus tôt à la psychologie, c'est-à-dire à la description des opérations et modifications de l'âme. Et que trouvait-il maintenant à Heidelberg? La solution rationnelle et définitive des problèmes métaphysiques qui oppressent l'âme humaine depuis l'origine du monde, une science qui ne laissait plus de mystères, ni dans celle de la nature, ni dans celle de l'homme, ni dans celle de Dieu; une philosophie enfin qui n'était plus un système, mais la philosophie absolue, la vérité absolue, l'explication absolue de toutes choses par l'emploi légitime de la raison.

Que faire en présence de cet éclatant démenti, donné par Schelling et Hégel, à Reid et à Royer-Collard? Fermer les yeux à la lumière, rentrer dans le vide

d'une phénoménologie stérile, s'emprisonner dans les ténèbres du souterrain et se remettre à classer éternellement des abstractions, tandis que le voile qui enveloppe la réalité vivante tomberait en Allemagne devant l'humanité prosternée? Impossible : c'eût été se vouer au mépris de toutes les têtes pensantes. Abandonner la *grande réforme* des études philosophiques, rétracter une profession de foi dont les chaires de l'Université retentissaient de toutes parts, laisser l'observation pour la spéculation, la psychologie pour la métaphysique? Impossible encore : que penseraient d'une conversion si brusque les savants et les gens du monde, les savants si sévères sur la méthode et sur la parfaite cohérence d'un enseignement scientifique, les gens du monde si enclins à se moquer des contradictions des philosophes? Et cependant il fallait sortir à tout prix de cette impasse, changer de camp sans paraître déserter.

En ce moment critique, notre philosophe invoqua sans doute *son étoile*, car il lui tomba dans l'esprit un expédient qui non-seulement le tira d'embarras, mais fit sa fortune. Au début de son enseignement, au temps de sa passion pour Reid et pour l'Écosse, il avait représenté la science de la conscience comme une science d'une difficulté inouïe. Il fallait, disait-il alors, une aptitude toute spéciale, un *sens psychologigue* aussi précieux que rare, et de longues années d'exercice pour parvenir à apercevoir les phénomènes fugitifs qui passent et repassent sur le théâtre mobile de la conscience. Très-peu de mortels pouvaient distinguer dans l'obscurité ces ombres qui s'évanouissent dès qu'on veut les saisir ; et quant aux profondeurs les plus reculées de l'abîme, au génie seul il appartenait d'y porter la lu-

mière. Toute cette fantasmagorie n'avait été évoquée, il est vrai, que pour rehausser la psychologie alors qu'il s'agissait d'en faire la philosophie tout entière, mais le talent consiste précisément à faire servir les choses à deux fins. Pourquoi ne pas exploiter au profit de la situation présente ces mystérieuses ténèbres? Pourquoi ne pas trouver dans un coin bien reculé du souterrain quelque phénomène inaperçu jusque-là, et même invisible aux yeux du vulgaire, qui renfermât, à l'insu de tout le monde, à l'insu même de Schelling et de Hégel, toute la philosophie allemande? Or ce seul phénomène découvert, toutes les difficultés disparaissaient comme par enchantement; le rationalisme de nos voisins entrait de plein pied chez nous par la voie de l'observation; l'importation des abstractions hégéliennes ne paraissait plus la rétractation, mais la confirmation de la psychologie. Loin de rester au-dessous, la philosophie française s'élevait au-dessus de la philosophie allemande de toute la supériorité de la démonstration sur l'hypothèse. La soudure de deux doctrines aussi opposées que celles de Reid et de Hégel devenait elle-même une découverte, un progrès, à savoir la réconciliation, la fusion de deux doctrines contradictoires dans une plus vaste théorie, le perfectionnement du système de Hégel par l'application de ses propres principes.

Tout plein de cette ingénieuse idée, M. Cousin vient retrouver sa jeune école. Loin d'avoir perdu dans son voyage le goût des élucubrations écossaises, il en est plus épris que jamais. Son pèlerinage a achevé de le convaincre que toute la philosophie se trouve dans l'analyse de l'âme. L'Allemagne ne veut pas l'y aller

chercher, hé bien, que la France l'en arrache! Ce que disant, et pour prêcher d'exemple, le hardi réformateur se recueille religieusement en lui-même, ferme les portes de ses sens, s'arme d'une attention prodigieuse, et s'abîme dans la contemplation de son for intérieur.

Ce qui lui apparut alors, à ce moment solennel qui vit naître cette grande philosophie dans laquelle l'*esprit du dix-neuvième siècle s'est reconnu*, comment en donner une idée même imparfaite, surtout en prose? De telles intuitions ne sont pas faites pour être décrites, elles doivent être chantées. Dépouillées des formes poétiques qui les enveloppent dans le style dithyrambique des révélateurs, racontées dans la langue de tout le monde, elles perdent leur prestige. L'analyse les rapetisse, quand elle ne les dissout pas; et ce qui reste de plus étonnant dans ces conceptions de génie ainsi décolorées, c'est l'illusion qui les a produites, ce sont les applaudissements qu'elles ont excités. Par malheur, n'est pas poëte qui veut, et tout le monde n'a pas le don des métaphores. Nous serons donc plus prudents tout à la fois et plus intelligibles en renonçant à un mérite que nous ne saurions atteindre; et laissant l'imagination du lecteur suppléer à l'insuffisance de la nôtre, nous nous bornerons à énoncer simplement ce qui ne devrait point, nous en convenons, être exposé dans un langage simple.

M. Cousin découvrit donc premièrement, que l'homme est un être *actif, intelligent et sensible ;*

Secondement, que nos *pensées* et nos *actions* sont plus ou moins *réfléchies ;*

Troisièmement, que nous ne pouvons avoir l'idée du

mal sans avoir celle du bien, l'idée de l'imperfection ou du fini sans avoir celle de la perfection ou de l'*infini;* en d'autres termes, que les idées *contradictoires* sont corrélatives, *s'impliquent* dans notre intelligence.

Une fois maître de ce trésor d'observations aussi neuves, comme l'on voit, que profondes, l'heureux psychologue sortit rayonnant du mystérieux abîme. Dans ces découvertes en apparence si vulgaires, il possédait, ô triomphe de l'analyse! l'explication de Dieu et de la création, l'explication de toutes les religions, l'explication du christianisme et de ses mystères, l'explication de toutes les philosophies. Il avait saisi dans sa conscience la science absolue, le secret du monde.

CHAPITRE V.

Explication psychologique de Dieu et de la création.

Des *volontés*, des *sensations*, des *idées*, ne sont point assurément de petits êtres réels ayant une existence qui leur soit propre. Au lieu de dire : je *souffre*, on dit : j'éprouve de *la douleur*. Au lieu de dire : je *veux*, on dit : j'ai *la volonté*. Au lieu de dire : je connais, on dit : j'ai la connaissance ou *l'idée*. La volonté, la sensation, l'idée, sont ainsi des mots qui expriment l'état d'un être voulant, d'un être sentant, d'un être connaissant. Ce sont des abstractions logiques, des *substantifs*, et non des *substances;* et cette découverte qu'il y a dans l'âme humaine des sensations, des volontés, des idées, se réduit à celle-ci : que l'homme pense, sent, veut; que l'homme a la triple faculté de penser, de sentir et de vouloir, en termes plus simples encore que l'homme est actif, intelligent et sensible.

Mais les idéologues aiment les substantifs, et avec raison; car c'est au moyen des substantifs qu'ils réalisent des idées, et créent une foule d'entités grammaticales qui donnent ensuite naissance à une multitude de questions ardues. Que M. Cousin eût dit : l'homme veut, sent, pense; il lui eût été impossible de se demander ensuite qui est-ce qui pense? qui est-ce qui sent? qui est-ce qui veut? Car il eût été obligé de se répondre à lui-même : c'est l'homme. En disant au contraire : —

« Lorsque je me recueille en moi-même, et que je con-
» temple le théâtre de ma conscience, j'y vois apparaître
» des idées, des sensations, des volitions, etc...... »
Qu'est-ce que cela? d'où cela vient-il? qui est-ce qui amène et produit tous ces acteurs sur la scène de la conscience? voilà des questions créées, ce qui paraissait clair obscurci, et le penseur en possession d'une ample matière à théories.

Quand donc notre psychologue eut décomposé sa conscience en *éléments*, il se demanda gravement quels étaient parmi ces éléments ceux qui appartenaient à l'homme; et se répondant à lui-même : — j'appelle *homme*, se dit-il, *la puissance de vouloir*; l'homme c'est la volonté, ni plus ni moins; et j'en conclus que tout ce qui ne dépend pas de la volonté de l'homme, n'est pas produit par l'homme. Sur quoi, ayant observé qu'il ne dépend pas de nous de souffrir ou de ne pas souffrir, de croire ou de ne pas croire, il parvint à cette formule : que de toutes les opérations de notre âme, *nos volontés seules sont notre ouvrage*, tandis que nos sensations nous viennent de la nature extérieure, et que nos idées nous arrivent en droite ligne de Dieu (1).

Cette bizarre théorie n'offrait qu'une difficulté. Si les idées et les sensations humaines ne doivent pas être rapportées à l'homme, pourquoi les hommes disent-ils, depuis l'origine du monde : Je pense, je souffre; et non : Dieu pense en moi, la nature souffre en moi. D'où vient cette obstination du genre humain à s'attribuer ce qui ne lui appartient pas, lorsqu'il serait si commode de rejeter toutes nos passions mauvaises sur la nature, et

(1) *Voyez* chapitre III, deuxième partie.

de renvoyer toutes nos idées fausses à Dieu? Cette grave objection eût arrêté un esprit ordinaire. Mais tout sert le génie jusqu'aux obstacles! La nécessité de concilier sa doctrine avec le langage et l'opinion de tout le monde ne fit qu'enfoncer plus avant M. Cousin dans les ténèbres de la conscience, et ce fut ce dernier effort qui l'éleva jusqu'à l'intelligence absolue de Dieu et de l'univers.

Le lecteur nous permettra de ne point suivre ici notre auteur dans le détail des travaux auxquels il se livra afin de saisir le secret du monde dans l'analyse *du fait de conscience*. En parlant de ces élucubrations mystérieuses nous pourrions bien n'être point compris, *le sens idéologique* n'appartenant, comme on sait, qu'au petit nombre; et d'ailleurs ceux qui voudraient connaître à fond cette exploration souterraine la trouveront mieux racontée que nous ne pourrions la décrire ici, dans les pages apocalyptiques où M. Cousin a tracé lui-même l'itinéraire de son voyage. La seule chose qu'il importe qu'on sache, c'est que toute opération de l'âme se trouva en résumé l'œuvre complexe, le triple produit de la cause de la volonté ou de l'homme, de la cause de la sensation ou de la nature, et de la cause des idées ou de Dieu, et que l'*intervention de l'activité humaine* dans chaque opération de l'âme expliqua pourquoi nous nous les rapportons toutes, même celles qui ne viennent pas de nous. Si nous nous attribuons nos idées et nos sensations, dit M. Cousin, ce n'est pas parce que nous les produisons, c'est parce que nous intervenons dans l'action de Dieu et de la Nature, qui les produisent. Ces façons de parler : je pense, je souffre, signifient : Dieu et moi nous pensons, la Nature et moi nous

souffrons. Nous ne sommes pas absolument étrangers aux opérations de nos âmes, voilà le vrai. Mais Dieu et la nature extérieure y ont leur part comme nous-mêmes. Il faut voir dans toute modification de l'âme humaine le triple effet de ces trois causes.

Or ce point établi, que Dieu et le monde extérieur concourent comme nous-mêmes à ce que nous appelons les opérations de notre âme, l'heureux psychologue n'eut plus qu'un pas à faire pour arriver à une théorie complète de l'essence et des rapports essentiels des êtres. Il n'eut plus qu'à mettre dans la cause ce qu'il découvrait dans l'effet. En voyant l'unité de l'âme composée d'une triplicité, c'est-à-dire de trois *éléments* distincts d'une distinction *purement logique*, incapables en réalité d'exister les uns sans les autres, il estima que cet effet triple et un dérivait nécessairement d'une cause également triple et une, que Dieu, l'Homme et le Monde, ces trois causes de nos idées, de nos volontés, de nos sensations, ne formaient réellement qu'une même cause; que leur distinction *purement logique* ne leur permettait point d'exister isolés, et qu'il n'y avait enfin qu'une seule cause, une seule substance, un seul être, triple dans ses formes, un au fond et indivisible comme l'âme humaine qui le reflète (1).

Ainsi du premier coup d'œil jeté sur la conscience, M. Cousin y vit la preuve manifeste qu'il n'existe qu'un seul être, une trinité indivisible dont Dieu, l'Homme et la Nature formeraient les trois personnes inséparables. Ce *vrai système* découvert, l'univers entier lui en offrit la confirmation éclatante : physique, psychologie, théologie,

---

(1) *Voyez* chapitre III, deuxième partie.

histoire, tout lui révéla l'identité de toutes choses, ou pour parler son langage, l'unité de Dieu. Énumérer la série de ces preuves ne serait rien moins que résumer tout l'Éclectisme, tant l'idée féconde de l'unité universelle y domine. Nous nous bornerons à rappeler les deux principales, celle que M. Cousin puisa dans l'analyse de la Raison, et celle qu'il tira de l'identité des lois qui lui parurent régir la Nature, l'Homme et Dieu.

Avoir des idées indéterminées, indistinctes, indéfinissables, ou n'avoir pas une conscience claire de ses idées, ou ne pas s'entendre soi-même, ou ne pas savoir ce qu'on pense et partant ce qu'on dit, toutes ces expressions sont synonymes. Une pensée indéterminée, en d'autres termes la pensée d'une chose indéterminée, n'est pas une pensée. L'indéterminé ou l'inintelligible c'est tout un, le langage de tous les peuples l'atteste.

Le langage de tous les peuples l'atteste encore. Cet *infini* que nous ne comprenons pas, les mêmes lois intellectuelles qui nous le rendent inintelligible nous forcent à l'affirmer et à y croire. Nous l'affirmons aussitôt que nous y pensons et nous y pensons continuellement, par la raison que toutes nos pensées déterminées contenant l'idée de limites, et toute idée impliquant l'idée contraire, nous ne pouvons penser à quoi que ce soit sans nous élever par cela même à l'illimité, à l'absolu, à l'infini.

Nous nous servons donc de ce grand mot l'*infini*, comme d'une lettre algébrique représentant pour nous l'éternelle inconnue. Nous admettons l'infini dans nos pensées, comme le mathématicien dans ses calculs. Mais cette notion, précisément parce qu'elle est infiniment compréhensive, nous demeure absolument incompré-

hensible. On ne définit pas l'infini ; et tout ce que nous en savons, c'est qu'il existe.

Dès lors la description et l'analyse de l'infini reviennent de droit à la science de l'inconnu ou à la métaphysique. A qui appartient-il de contempler l'inintelligible, sinon aux penseurs qui trouvent encore quelque chose dans l'âme quand ils en ont enlevé tout ce dont nous avons conscience, et dans la matière quand ils l'ont dépouillée de tout ce qui frappe nos sens ? Ce n'est évidemment pas avec le sens commun que la science de l'infini se rêve. Pour parvenir à la vision distincte de l'indistinct il faut une lumière surnaturelle, et cette lumière, ceux-là seuls la possèdent qui ont déjà l'intuition des substances, des essences, des vertus, des causalités virtuelles, des vertus essentielles et des substances causales.

C'est ce qu'éprouva le fondateur de la *nouvelle philosophie*. Un jour, jour mémorable, la Raison en personne vint lui rendre visite à son théâtre, portée sur les ailes des idées, et là cet hôte mystérieux, messager céleste, se mit à lui raconter des nouvelles d'un monde inconnu. La notion métaphysique et inintelligible de l'Absolu ou de l'Infini, lui dit-elle, ne diffère en rien de la notion métaphysique et inintelligible de la causalité substantielle ou de la substance causale. L'Infini ou l'Absolu et la substance causale, c'est tout un. Ce principe posé, la Raison en conclut que ce qui s'appliquait à l'une de ces deux entités s'appliquait également à l'autre, que l'Infini ou l'Absolu n'existait qu'à titre de substance et de cause, et qu'en revanche la substance causale n'était cause et substance qu'à la condition d'être absolue et infinie. Mais qu'est-ce qu'une substance causale infinie

et absolue? Une substance causale infinie et absolue, répondit la Raison, est TOUT en sa qualité de substance infinie, et elle se DÉVELOPPE, se manifeste, produit des effets forcément, nécessairement, fatalement, ÉTERNELLEMENT, en sa qualité de cause absolue. Alors descendant des nuages de la spéculation pour passer à l'application pratique de ces formules d'école, la Raison déclara que la substance causale infinie et absolue ou *Dieu*, et les phénomènes déterminés et accidentels ou le *monde*, s'impliquent aussi nécessairement *dans la réalité*, que les *notions* métaphysiques de substance et d'accidents, de cause et d'effets s'impliquent *dans notre intelligence*; que l'univers n'est que la manifestation, la détermination, le rayonnement, l'effet nécessaire et éternel de l'unique et éternelle causalité substantielle ou substance causale; que Dieu n'existe qu'avec le monde, dans le monde, ne peut exister sans le monde, et qu'enfin un Dieu réellement distinct et indépendant des êtres créés que nous sommes, ne serait pas un Dieu, mais une entité logique, une idole, une chimère, le Dieu mort de la scolastique, un mot vide, une abstraction (1).

Après cette révélation, M. Cousin eût pu se dispenser de chercher la preuve de l'identité de toutes choses, tant les arguments métaphysiques de la Raison sont au-dessus de toute réfutation humaine. Mais une fois maître du *vrai système*, il se plut à en trouver dans l'univers la confirmation éclatante. Si Dieu en effet, l'homme et la nature ne font qu'un, les mêmes lois doivent régir Dieu, l'homme et la nature. Le développement universel

---

(1) *Voyez* chapitre III, deuxième partie.

ou divin doit se retrouver le même dans le monde physique, dans le monde moral, et dans la Raison éternelle, dont émanent ces deux mondes. Or l'expérience n'eut garde de démentir la logique. Une observation profonde avait appris à notre auteur que nos pensées sont plus ou moins spontanées, plus ou moins réfléchies, et que nos actions sont également plus ou moins instinctives, plus ou moins délibérées. Mais qui est-ce qui pense en nous ? la Raison ou Dieu. Et qui agit ? l'homme. Donc, ô analogie merveilleuse ! la spontanéité, la réflexion, ces deux modes de développement existent à la fois en Dieu et dans l'homme. Ce n'est pas tout. L'univers aussi obéit aux lois de la répulsion et de l'attraction en vertu desquelles il semble que les corps se repoussent à la fois et s'attirent. Plus de doute. Expansion, concentration, entraînement, retour, déploiement, reploiement, voilà les deux lois fondamentales qui régissent tout ce qui est ; et puisque tout est régi par ces lois, tout est un, Dieu est tout, Dieu est un (1).

Ce fut ainsi qu'au moyen d'inductions *hardies*, M. Cousin s'éleva d'observations psychologiques infiniment simples *au vrai système* de l'unité de tous les êtres identiques dans leur nature et dans leurs lois. Quelle perturbation jetée par ce vrai système dans toutes les idées reçues ! La création réputée jusqu'ici le plus inexplicable des mystères ne devenait plus seulement intelligible mais *nécessaire*, comprise, il est vrai, comme le développement absolument forcé, comme le produit fatal de l'activité d'un Dieu qui ne peut pas exister sans l'Univers et ne fait qu'un avec lui. Dieu et ses lois ces-

(1) *Voyez* chapitre III, deuxième partie.

saient de dépasser l'esprit humain, notre énergie et les forces de la nature n'étant plus que Dieu en acte, et notre raison la conscience de Dieu. Et comme ce vrai système sortait ou paraissait sortir de ces trois faits incontestables, à savoir, que nous sommes actifs, intelligents et sensibles, que nos pensées et nos actions sont plus ou moins réfléchies, et que l'idée de l'infini, antithèse de celle du fini, existe dans notre intelligence, ce n'était plus la spéculation, mais l'observation, l'expérience, *la méthode du siècle* qui portait l'esprit humain par les voies ordinaires de la science à cette découverte scientifique : QU'IL N'Y A PAS PLUS DE DIEU SANS MONDE QUE DE MONDE SANS DIEU !!!

CHAPITRE VI.

Explication psychologique de toutes les religions.

Le problème de *la création* résolu, celui de *la révélation* cessa d'être un mystère. Tous les rapports de Dieu et de l'homme ne se trouvent-ils pas expliqués par cette découverte que l'homme ne fait qu'un avec Dieu ? Si c'est bien *nous* qui existons et qui pensons quand nous croyons exister et penser, en notre qualité d'êtres imparfaits, nous devons penser beaucoup de sottises, et il devient très-naturel, peut-être très-nécessaire que le même Dieu qui nous a tirés du néant en nous communiquant l'existence, nous tire aussi de nos erreurs en nous communiquant la vérité par des moyens dont il ne nous doit aucun compte. Le sens commun admet également qu'il y ait des révélations, et que le secret de ces révélations n'appartienne qu'à leur auteur. Mais si Dieu seul existe et pense, si nos corps et nos âmes ne sont que des formes déterminées de l'être divin, nos idées, des manières d'être de la divine intelligence, évidemment il n'y a plus de révélations nécessaires ni possibles. Toutes disparaissent absorbées dans la révélation permanente qui constitue suivant cette doctrine la conscience de l'homme ou plutôt la conscience de Dieu.

Aussi l'identité de l'homme et de Dieu une fois reconnue, l'explication des religions se réduisit pour

notre auteur à l'explication de l'idée que l'imagination populaire s'en fait. Il ne se demanda pas quand, comment, à qui Dieu se révèle, ce qui eût été aussi ridicule que s'il se fût demandé *quand* Dieu a créé le monde, après avoir établi qu'il n'y a pas plus de Dieu sans monde que de monde sans Dieu. La question qu'il se posa et la seule qu'il pouvait se poser touchant la révélation fut celle-ci : pourquoi l'opinion fait-elle descendre les religions du ciel et naître les philosophies sur la terre, lorsque c'est au fond le même Dieu qui éclaire le philosophe et le prophète? Et la solution de cette question importante sortit de la même analyse psychologique qui avait déjà expliqué la création.

Qu'on se rappelle le résultat de cette analyse. Observé au microscope de la réflexion, ce que nous nommons notre âme, et que les psychologues appellent notre conscience se trouve composé de *faits* ou phénomènes et *de causes*. Les faits sont de trois sortes; les sensations, les idées, les volitions ou volontés. Ces trois ordres de faits dérivent de trois causes distinctes, à savoir, la nature extérieure, l'homme et Dieu. Enfin, bien que les faits de chaque classe ne se produisent point séparément et que leurs causes aussi s'impliquent, ce qui rend purement *logique* la distinction des uns et des autres, cependant Dieu, l'homme, le monde extérieur ont chacun leurs fonctions, et pour ainsi dire leur département spécial. La nature produit les sensations, l'homme les volontés, et Dieu les idées.

Or qu'est-ce que l'homme selon cette théorie? Un être sensible? Nullement, car c'est la nature qui produit les

sensations, et l'homme au contraire y résiste. Un être intelligent? pas davantage, car ce qui pense, ce qui produit des idées, c'est la raison *qui n'est pas l'homme*. Un être actif et libre? Non, pas même un être actif et libre, car *vouloir* ce n'est pas seulement *agir*, c'est *connaître*, c'est *penser*, et si vous faites de l'homme le principe de la détermination volontaire, en d'autres termes un principe éclairé d'activité intelligente, vous ruinez la belle distinction qui rapporte l'action à l'homme et la pensée à Dieu. Qu'est-ce donc que l'homme de l'éclectisme? Une force, ni plus, ni moins; une force qui en s'appliquant aux idées envoyées par la raison, aux sensations produites par la nature et à ses propres actes, aurait l'étonnante propriété de les faire passer de l'état de sensations, d'idées, de déterminations virtuelles à l'état de sensations senties, de déterminations, d'idées connues, c'est-à-dire d'idées, de sensations, de déterminations *réelles*. A part cette action, l'homme de l'éclectisme demeure étranger à ce qui se passe chez lui. Il est la condition, non la cause des opérations de son âme, ou pour mieux dire, *c'est un pur témoin* (1) distingué seulement des témoins ordinaires en ce que sa présence est indispensable à l'accomplissement des faits qu'il contemple.

On voit de suite que cette théorie de l'âme humaine la met dans un état de révélation permanente. Nous ne nous élevons pas vers la vérité; elle s'abaisse elle-même vers nous; elle rayonne sur nous, nous pénètre, nous illumine, et nous la posséderions pure et sans

---

(1) *Fragm. philosophiques*, avertissement de la 3e édition.

ombre, si nous pouvions nous effacer, nous annihiler nous-mêmes quand elle descend dans notre conscience arrivant en droite ligne de Dieu. Par malheur il nous faut entrer en rapport avec elle, ne fût-ce que pour la recevoir ; il faut que nous soyons toujours là, hommes misérables, avec le sentiment, avec la conscience de notre existence ; il faut enfin pour penser que nous pensions, et non que Dieu pense tout seul ; et voilà ce qui nous perd ! Nous penserions divinement si nous n'étions pour rien dans nos pensées. Mais notre intervention désastreuse obscurcit la vérité, la corrompt, *l'humanise*, et la fait passer de l'état de vérité absolue à l'état de vérité relative qui est celui de toutes les doctrines humaines.

Le génie et la sottise de l'homme ainsi expliqués par la double origine tout à la fois divine et humaine de ses pensées, l'observation eut bientôt pénétré la nature des religions révélées et le mystère de leur naissance. Pour penser il faut s'apercevoir que l'on pense, partant faire quelque attention à ses pensées ; et cependant toutes nos pensées ne sont point également réfléchies ; dans notre enfance, surtout, elles le sont très-peu. Une analyse transcendante de la conscience dévoile aux psychologues ces naïvetés que le sens commun enseigne aux ignorants vulgaires. Mais voyez ce que devient une naïveté aux mains d'un psychologue. Qu'est-ce que réfléchir ? se demanda ingénieusement M. Cousin. C'est faire attention. Et faire attention ? C'est appliquer sciemment son activité volontaire. Une pensée réfléchie doit donc se définir une pensée dans laquelle l'activité volontaire intervient, et une pensée absolument spontanée, comme il n'y en a point, serait une pensée dans la-

quelle l'activité volontaire n'interviendrait pas (1). Mais qu'est-ce que l'activité volontaire? C'est l'homme, tout l'homme; l'homme n'est rien que l'activité volontaire, l'homme est une force qui veut, et rien autre chose. Dès lors que signifie cet axiome : l'homme pense spontanément avant de le faire avec réflexion ? Savamment interprété cet axiome équivaut à cette formule : Dieu pense *à peu près* sans nous avant de penser *avec nous ;* au début de notre existence il nous révèle *presque* seul une vérité *presque* divine.

Malheureusement la psychologie n'eut pas plutôt assigné ce caractère presque divin aux impressions premières, et par suite aux primitives traditions de l'humanité, que la même psychologie y découvrit un vice énorme. Dieu choisissant pour se révéler le moment où notre personnalité existe à peine, de cette inertie de l'activité humaine résulte le triomphe provisoire de la sensibilité. En notre absence le champ reste libre à l'imagination aussi bien qu'à la raison. La nature, le monde extérieur ou la cause des sensations règne sur nous sans contrôle. Or, qui ne voit la conséquence de cet empire des sens ? La vérité nous arrive exempte de toute mutilation réfléchie, puisque nous ne réfléchissons pas, mais nous la recevons voilée de symboles, obscurcie d'images sensibles ; et de là deux caractères inhérents à toutes les révélations, c'est-à-dire à toutes les intuitions spontanées de la vérité religieuse par l'esprit humain, l'intégrité du fond et le mensonge de la forme. Sacrées parce qu'elles viennent de Dieu comme toutes les conceptions de notre génie, elles sont im-

(1) *Voyez* chapitre II, deuxième partie.

parfaites et susceptibles de *progrès*, parce que l'influence du monde extérieur les a embarrassées d'images décevantes qu'il appartient à la réflexion de détruire (1).

Telle fut la série d'inductions pleines de *hardiesse* par lesquelles, sans autre appui que l'observation psychologique, M. Cousin s'éleva à cette religieuse découverte : que la religion dérive de la même source que la science humaine, mais que la science est un *progrès* sur la religion, et qu'il existe un développement de l'esprit universel qui doit *succéder* à la religion, lui étant *supérieur*, à savoir.... *la philosophie*.

---

(1) *Voyez* chapitre II, deuxième partie.

CHAPITRE VII.

Explication psychologique du Christianisme et de ses mystères.

La spéculation a besoin d'être confirmée par des faits. Le physicien ne se borne pas à calculer, il expérimente; il vérifie le calcul par l'observation comme il éclaire l'observation par le calcul. De même, après avoir découvert l'origine de tous les cultes par la seule puissance de l'induction, M. Cousin sentit le besoin d'appuyer sa théorie de quelque expérience décisive; et s'emparant du christianisme, comme il eût fait d'une religion morte, il se mit à le disséquer afin d'en réduire les dogmes à des vérités rationnelles voilées d'images sensibles. Or, comme on le devine aisément, l'entreprise eut un plein succès, et la nouvelle philosophie se trouva cachée tout entière sous les symboles de la théologie chrétienne. Quoi de plus simple pour un analyste incomparable que de montrer, sous des formes reconnues mystérieuses, des vérités déclarées inaccessibles au commun des mortels?

Les mystères de la Sainte Trinité, de l'incarnation et de la rédemption, résument toute la métaphysique chrétienne, renfermant dans leurs saintes ténèbres tout ce que la révélation nous enseigne de la nature et des rapports de Dieu et de l'homme. L'intrépide psychologue le comprit, et enfonça le scalpel de sa critique droit dans ces trois mystères, le cœur du *vieux dogme*.

Le Dieu de l'Écriture fut le premier atteint. En moins de rien, la dialectique l'eut renversé comme une idole, chassé du sanctuaire où l'humanité l'adorait depuis dix-huit siècles, et relégué parmi les abstractions *sur le trône désert d'une éternité silencieuse et d'une existence absolue qui ressemble au néant de l'existence.* Aussitôt le Dieu triple et un de l'éclectisme revêtit la dépouille du *Dieu mort.* La causalité substantielle infinie et absolue prit de droit la place du Père. Le Fils fut remplacé par l'Univers, considéré comme l'ensemble des déterminations et modifications fatales de la causalité substantielle. L'Esprit devint le symbole de notre esprit considéré comme le rapport du sujet et de l'objet, de l'infini et du fini dans l'unité de la pensée. La Trinité chrétienne enfin se trouva réduite à n'être plus que l'expression symbolique du grand Tout, compris comme la détermination logique de l'infini par le fini au sein de la raison éternelle (1).

Après le Dieu *trois fois saint*, se présenta le *verbe fait chair*. Mais l'analyse qui avait supprimé Dieu avait emporté le Christ. S'il ne faut voir dans l'Univers entier que l'incarnation fatale d'un Dieu qui ne fait qu'un avec ses œuvres, ce Dieu ne s'est pas incarné *exclusivement* dans Jésus; il s'est incarné dans tous les hommes. Nous sommes tous aussi bien que Jésus et au même titre que Jésus, fils de Dieu, verbe incarné. Et dès lors, que peut être ce verbe de l'Écriture qui revêt une forme sensible, s'incarne, se fait chair, se fait homme? Qui ne l'a deviné? Le verbe chrétien c'est l'éternelle vérité qui se révèle à notre conscience et se réalise dans la nature; ce sont les idées archétypes, c'est le monde idéal et intelligible, la

(1) *Voyez* chapitre I, deuxième partie.

raison enfin, le *logos*, le verbe de Platon et de Pythagore(1). Voltaire le disait bien que les chrétiens avaient formé leur verbe en appliquant au fils de Marie ce qui se racontait à Alexandrie du verbe de Platon !

Le Dieu des chrétiens une fois rejeté parmi les abstractions, et son Christ parmi les idoles, le *rédempteur* n'eut plus qu'à partager leur sort. La *raison* qui était déjà Dieu et l'Homme, devint encore le *divin médiateur* entre l'homme et Dieu (2). Là où l'Écriture dit : Nous connaissons Dieu par le Christ, nous nous élevons à Dieu par le Christ, nous devons imiter le Christ, la philosophie dut traduire : Nous connaissons tout par la raison, nous comprenons tout par la raison, nous devons conformer notre vie à la raison. La raison devint enfin la lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde : *quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum;* et ce grand mystère de la rédemption, dont la profondeur a étonné tant de génies, se trouva réduit, voyez la puissance de l'analyse! à une naïveté vulgaire.

C'est ainsi qu'une analyse savante des mystères chrétiens tira de leurs formules sacramentelles les propositions fondamentales de la *nouvelle philosophie*. Or, ce petit chef-d'œuvre de critique procura deux grands avantages à son auteur. Le premier fut de confirmer d'une manière éclatante la théorie éclectique de la révélation, en ramenant *la dernière des religions* à un système philosophique voilé d'images sensibles. Le second fut de rendre aux prêtres chrétiens *le sens perdu de leurs dogmes*, en y montrant, ô blasphème! la doctrine impie de l'identité de Dieu et du monde et de la divinité de l'esprit humain.

(1) *Voyez* chapitre I, deuxième partie.
(2) *Voyez* chapitre I, deuxième partie

CHAPITRE VIII.

Explication psychologique de toutes les philosophies.

Si les religions et les philosophies sont l'œuvre d'un même esprit, d'où vient que les philosophies ne s'accordent point avec les religions, et qu'il y a même contradiction entre les diverses philosophies? Il semble que l'esprit divin ne devrait point avoir un langage pour les prophètes et un autre pour les philosophes, et l'on comprend encore moins qu'il inspire un millier de systèmes opposés à un millier d'écoles philosophiques rivales.

Cette réflexion très-simple a toujours été la pierre d'achoppement des systèmes qui tendent à diviniser la raison humaine. Aussi M. Cousin dut-il diriger tout l'effort de sa dialectique contre cette objection redoutable, et après avoir essayé de l'atténuer en soutenant que les philosophies et les religions ne diffèrent que par la forme, il entreprit de l'écarter tout à fait, en prouvant que les philosophies qui nous paraissent fausses et contradictoires ne sont que des vues diverses et incomplètes de la vérité. Voici cette curieuse démonstration que notre auteur considère comme sa plus importante découverte, en l'honneur de laquelle tout le système a été baptisé du nom d'éclectisme, et qui ne tend à rien moins qu'à prouver que l'erreur ne peut point entrer dans l'esprit de l'homme. Comme l'explication de Dieu et de la création, comme l'explication de toutes les religions, comme

l'explication du christianisme et de ses mystères, cette explication ou plutôt cette justification de toutes les philosophies sortit de l'analyse de l'âme ou de la psychologie.

Le point de départ de cette bizarre théorie fut le grand principe que Dieu pense en nous, *pour ainsi dire* sans nous, au début de notre existence, et que nos opinions humaines se dessinent ensuite sur ce fond primitif d'une révélation *presque* divine. Nous avons vu ce grand principe naître de la très-simple vérité de fait, que nos pensées sont plus ou moins réfléchies. Alors déduisant les conséquences de ce grand principe érigé en axiome : Voilà donc l'origine de toutes nos erreurs, se dit M. Cousin avec une logique parfaite, le concours de l'homme dans les pensées de Dieu ! nous penserions divinement si Dieu pensait seul en nous, et tout le mal vient de ce que pour penser nous sommes obligés de prendre part à nos pensées. Mais que peuvent après tout les caprices de notre volonté sur la pensée divine, en s'y mêlant comme l'ombre à la lumière ? L'anéantir ? non, sans doute ; ils peuvent tout au plus la mutiler. Quand la vérité nous illumine *presque* à notre insu, et *pour ainsi dire* sans que nous en ayons conscience, nous saisissons cette vérité confuse, indistincte, faute d'attention, mais par cela même que nous n'y faisons aucune attention, nous n'y portons aucune atteinte. Réfléchissons au contraire, c'est-à-dire faisons attention, aussitôt nous *distinguons*, nous *déterminons* l'objet de notre pensée. Nous divisons donc l'être qui est un ; nous scindons la vérité qui est une. Et qu'arrive-t-il alors ? Pendant que notre esprit s'attache à l'idée qui le frappe, les autres lui échappent ; et cette idée *exclusive* qui le domine finit par représenter

pour lui la vérité tout entière (1). Ainsi aujourd'hui, par exemple, nous nous arrêtons à l'idée de l'infini ou de Dieu; demain à l'idée du fini ou du monde. Nous nous préoccupons *exclusivement* tour à tour de Dieu et du monde; et dans l'un et l'autre cas, nous perdons de vue la vérité qui consiste à savoir *qu'il n'y a pas plus de Dieu sans monde que de monde sans Dieu.* Voilà l'erreur. Le faux absolu n'existe pas. Le FAUX n'est que L'INCOMPLET; et celui-là seul se trompe dont l'esprit distingue les éléments du grand Tout, au lieu de les absorber dans l'indivisible unité, c'est-à-dire dans la confusion de toutes choses.

Quelque étrange que vous paraisse cette nouvelle définition de l'absurde, lecteur, ne vous y méprenez pas. Notre auteur n'a rien imaginé de plus ingénieux. Sans doute, on pourrait se demander comment le contraire d'une vérité de fait, l'opinion, par exemple, que la terre ne tourne pas, est une vérité incomplète et non une erreur. On pourrait rechercher encore si le seul moyen de penser juste ne serait point, d'après cette théorie, de penser confusément, et si les idées distinctes, les seules qui méritent le nom d'idées, ne se trouveraient pas bannies à tout jamais du nombre des idées vraies. Mais il ne s'agit pas de la fausseté ou de la vérité; il s'agit de l'utilité du système. C'est une invention politique, non scientifique, et ce qu'il faut y admirer ce n'est pas la pénétration qui l'a trouvée, c'est l'habileté qui a fait passer à la faveur de cette théorie singulière des choses qui le sont bien plus. Français moqueurs, si le divin fondateur de l'Éclectisme, au lieu d'embrouiller sa doc-

(1) *Voyez* chapitre IV, deuxième partie.

trine d'arguments scolastiques que vous n'entendez point, se fût écrié simplement : — Accourez tous, mortels ; voici que l'Esprit Divin, qui ne vous a enseigné que des absurdités par la bouche de tous les métaphysiciens mes devanciers, se décide enfin à vous révéler par ma voix la vérité absolue, — entendez-vous l'éclat de rire qui eût accueilli la prédication du maladroit révélateur ? Plus prudent, il a appelé l'ABSURDITÉ, ou l'erreur en matière de sens commun, VÉRITÉ INCOMPLÈTE, et une fois en possession de cette merveilleuse définition de l'absurde, il a pu enseigner modestement et sans choquer personne, avantage immense ! que la Raison, après avoir révélé des vérités incomplètes, c'est-à-dire des absurdités à tous les métaphysiciens passés et présents pendant trente siècles, était parvenue seulement à saisir la vérité complète, c'est-à-dire la vérité absolue et sans voile dans le cerveau de Victor Cousin, docteur ès lettres, bachelier ès sciences, métaphysicien, théologien, révélateur de profession à la Sorbonne.

CHAPITRE IX.

La nouvelle philosophie française accusée d'être une philosophie allemande.

Ainsi en 1815, avant d'avoir quitté la France, l'élève de Royer-Collard avait beau regarder dans sa conscience, il y découvrait pour tout système métaphysique que la métaphysique est une folie. Quatre ou cinq ans plus tard, à son retour d'Allemagne, le même philosophe trouvait dans la même conscience l'explication de Dieu et de la création, l'explication de toutes les religions, l'explication du christianisme et de ses mystères, l'explication de toutes les métaphysiques passées et présentes, l'explication enfin de l'essence et des rapports essentiels de Dieu, de l'Homme et de la Nature.

Que s'était-il donc passé? quel rayon avait fendu la nue? comment ce psychologue si timide, si humble naguère, qui déclamait si vivement contre l'orgueil de l'esprit humain, se trouvait-il emporté tout à coup lui-même à cet excès de *hardiesse* d'écrire sur la porte de son école : — Ici l'on fait voir dans l'âme l'explication absolue de toutes choses? — La nouvelle philosophie, qui explique toutes choses, a oublié d'expliquer celle-là, et elle a eu grand tort. Car bien que les contradictions ne soient pas déplacées ni même possibles dans un système qui brouille toutes les idées, comme il confond tous les êtres, il se passera du temps avant que le genre humain comprenne que l'erreur n'est qu'une face

de la vérité, ce qui mène à dire par analogie que le crime n'est qu'une face de la vertu ; et en attendant, les revirements soudains d'opinion, les changements subits de doctrine auront besoin d'être justifiés, et demeureront objet de scandale pour les faibles. Qu'est-il résulté d'une révolution opérée si brusquement dans les idées et le langage du réformateur des études philosophiques en France? Que des critiques méchants, des *envieux*, comme les appelle notre auteur, toujours modeste, se sont permis à ce sujet toute sorte de suppositions fâcheuses, et qu'à force d'insinuations malignes ils ont presque enlevé à la France l'honneur d'avoir produit la philosophie dans laquelle l'esprit du XIXe siècle s'est reconnu. Qu'enseigne, ont-ils dit, cette nouvelle philosophie française que la nouvelle philosophie allemande n'ait enseigné dès les premières années de ce siècle, de l'autre côté du Rhin? M. Cousin professe qu'un Dieu sans monde, un monde sans Dieu, ne sont qu'une substance sans accidents, des accidents sans substance, c'est-à-dire des abstractions ; que ce qui existe ce n'est pas Dieu, ni le monde, mais le grand Tout, qui est l'unité de Dieu et du monde, et qu'ainsi il n'y a pas plus de Dieu sans monde que de monde sans Dieu. Mais cette doctrine est la pierre angulaire du système de Hégel. M. Cousin démontre ou croit démontrer que les religions sont comme les philosophies l'œuvre de la raison, et que la philosophie étant un progrès sur la religion, la religion doit faire place à la philosophie. Mais c'est mot pour mot la doctrine de Hégel. M. Cousin soutient que le faux en matière de sens commun ou l'absurde c'est l'incomplet, et que le seul avantage qu'ait sa métaphysique sur les métaphysiques anciennes et mo-

dernes, c'est d'être *complète*, c'est-à-dire vraie, tandis que celles-ci sont incomplètes, c'est-à-dire absurdes. Mais au fond Hégel enseignait-il autre chose? M. Cousin nous montre sous les saintes images du christianisme cette pieuse doctrine, que la nature et l'humanité sont Dieu en acte, se développant fatalement et éternellement suivant des lois qu'il n'a pas faites. Mais Hégel eut-il jamais une autre théologie? L'éclectisme n'est donc au fond que l'hégélianisme, comme M. Cousin en convient lui-même quand il déclare que Schelling et Hégel, *ses amis et ses maîtres*, les *restaurateurs du panthéisme idéaliste de Parménide*, les *chefs de la philosophie moderne* (1), ont trouvé le *vrai système* (2), et qu'en adoptant les résultats auxquels ils sont parvenus, il ne se sépare d'eux que sur la méthode (3) qui doit y conduire. Or le moyen de croire que les mêmes extravagances aient été inventées au même instant en Allemagne et en France? Qu'il est peu probable que le père de l'éclectisme ait trouvé les folies hégéliennes dans son âme, et qu'il est probable au contraire qu'il les a co-

(1) *Amicis et magistris J. W. J. Schelling et G. W. T. Hegel, philosophiæ præsentis ducibus unius Parmenidei et Platonici restitutoribus DD. editor.* (T. IV de l'édition de Proclus, par M. Cousin.)

(2) « Les premières années du XIXe siècle ont vu paraître ce grand » système. L'Europe le doit à l'Allemagne, et l'Allemagne à Schelling. » Ce système est le vrai; car il est l'expression la plus complète de la » réalité tout entière et de l'existence universelle. » (*Fragm. philos.*, préface de la 2e édition.)

(3) « M. Schelling, tout en rendant justice à mes intentions et à » mes efforts, en approuvant même dans de certaines limites les » conclusions systématiques auxquelles je suis parvenu, n'hésite pas » à condamner la route que j'ai suivie pour y arriver, la méthode » psychologique... Il approuve le but, il désapprouve le *moyen*. » (*Id.*, Avertissement.)

piées. Voyez! avant que le pauvre psychologue de Paris eût rencontré le grand génie de Heidelberg, que lui disait sa conscience de l'identité de Dieu et du monde? Rien. Et depuis, qu'a-t-il découvert qui puisse contenir une pareille théologie? Il a découvert que nous sommes tout à la fois actifs, intelligents et sensibles, ce qu'il a burlesquement traduit en disant que notre âme se compose de sensations qui viennent de la nature, d'idées qui viennent de Dieu, et de volontés qui seules sont notre ouvrage. Qu'a-t-il découvert encore? que nos pensées et nos actions sont plus ou moins réfléchies, ce qu'il a traduit avec la même hardiesse, en disant que nous intervenons plus ou moins activement dans les pensées et les déterminations qui se produisent dans notre âme. Et c'est sur la foi de semblables observations qu'on ose venir déclarer au genre humain qu'il n'y a pas plus de Dieu sans monde que de monde sans Dieu, que ce grand principe explique toutes les philosophies aussi bien que toutes les religions, les complète et les dépasse? En vérité n'est-ce pas se moquer d'appeler *observations scientifiques*, *découvertes psychologiques*, d'insignifiantes notions de sens commun, dont toute l'importance consiste dans l'interprétation ridicule qu'on en donne? Quoi! parce que Descartes, oubliant son corps, s'est appelé une *chose qui pense*, on se croira le droit de renchérir sur Descartes, d'appeler l'homme une *chose qui veut*, et de renvoyer tout ce qui n'est pas volontaire dans l'âme à la nature extérieure et à Dieu. Quoi! ce n'est pas nous qui pensons, ce n'est pas nous qui souffrons, parce que notre esprit, comme notre organisation physique, a ses lois indépendantes de nos caprices! Dieu, l'Homme et la Nature ne font qu'un parce qu'il

nous plaît de décomposer notre âme en facultés ou *éléments*, et que nous trouvons ensuite de l'harmonie dans ces éléments d'une unité indivisible. Le Dieu de l'Écriture est une chimère parce que la substance des métaphysiciens est une abstraction! Dieu ne peut pas exister sans le monde parce que les idées de la perfection et de l'imperfection, de l'infini et du fini, s'impliquent comme toutes les idées contraires dans notre intelligence! Quelles bases fragiles pour soutenir une métaphysique athée! Quel pitoyable échafaudage d'expériences simulées pour masquer un *plagiat* que Hégel a dénoncé en pleine chaire! Quel procédé peu philosophique et surtout peu français, et qu'il eût été plus loyal d'importer franchement l'œuvre étrangère, au lieu d'imaginer tant d'expédients misérables pour paraître l'avoir créée par une méthode nouvelle!

Voilà comment se sont emportés cent fois des métaphysiciens de toutes les écoles, prétendant que s'ils refusent à l'éclectisme une origine française, c'est parce que pour l'honneur du bon sens français et de l'Université, ils aiment mieux voir au chef de la philosophie universitaire la réputation d'avoir emprunté que celle d'avoir mis au monde les monstruosités hégéliennes. Mais ce sont là propos de frondeurs que le triomphe de l'éclectisme désespère, ainsi que l'assure M. Cousin, que nous devons croire. Ne les imitons donc point, nous qui ne sommes point métaphysicien de profession, et pas plus jaloux que vous, cher lecteur, de la nouvelle métaphysique et de sa gloire. Que le chef de l'école philosophique à laquelle appartient l'Université garde le mérite d'avoir découvert que sa métaphysique est aux religions ce que la lumière est aux ténèbres, et aux autres métaphysiques

ce que le vrai est à l'absurde. Nous ne rechercherons pas même si cette doctrine se trouve bien réellement contenue dans le fait psychologique que nos pensées sont plus ou moins réfléchies. Ce qui nous importe, c'est de connaître les conclusions dogmatiques de l'éclectisme et non de savoir comment elles sont nées, et nous n'aurions pas même mis en regard la nouvelle philosophie française et la nouvelle philosophie allemande, si ce rapprochement des deux métaphysiques ne les plaçait sous le coup des jugements qui suivent et que nos hommes d'État ne liront peut-être pas sans surprise.

CHAPITRE X.

La nouvelle philosophie jugée par le plus grand penseur, par le plus grand critique de notre siècle, et par le meilleur historien de la philosophie des temps modernes.

« M. Cousin croit sa philosophie suffisamment dis-
» tinguée du PANTHÉISME par cela seul que Dieu n'est
» pour lui qu'à titre de cause ; car il n'est, dit-il, sub-
» stance absolue qu'en tant que cause absolue, tandis
» que le Dieu de Spinosa est une pure substance et non
» une cause. (Il fallait dire seulement que le Dieu de
» Spinosa est non une cause transitoire et accidentelle,
» mais une cause immanente et nécessaire.) Au con-
» traire, ajoute M. Cousin, le Dieu de mon système est
» essentiellement cause : il ne pourrait pas ne pas se
» produire. Mais s'il en est ainsi, LE DIEU DE M. COUSIN
» EST UNE CAUSE EXACTEMENT SEMBLABLE A CELLE DE SPINOSA,
» ou du moins nous ne pouvons pas avoir une idée claire
» de la différence. »

Ce n'est pas un jésuite qui a écrit ces lignes ; c'est l'homme que M. Cousin appelle *le plus grand penseur de notre siècle*, M. de Schelling, qui s'étant aperçu que sa philosophie de la nature conduisait, ainsi que toutes les métaphysiques rationalistes depuis Descartes, à la confusion de Dieu et du monde, c'est-à-dire à la négation de Dieu, a condamné courageusement son propre système, et frappé du même coup ce qu'on appelle en Allemagne la contrefaçon française.

« M. Cousin se flatte que sa théorie peut seule ex-
» pliquer la nature et les rapports de la Divinité. Hé
» bien ! c'est précisément sur son absolue incompétence à
» remplir les conditions d'un théisme rationnel que
» nous voulons démontrer sa faiblesse. Dieu, dit-il,
» crée; il crée en vertu de sa puissance créatrice, et il
» tire l'Univers non du néant, mais de lui-même, qui
» est l'existence absolue. Comme son caractère distinctif
» est d'être une force créatrice absolue, qui ne peut
» pas ne pas passer en acte, il s'ensuit, non pas que la
» création est possible, mais nécessaire. Nous serons
» courts. Soumettre la Divinité à une nécessité, la né-
» cessité de sa propre manifestation, identique avec la
» création de l'Univers, *c'est contredire les postulats fon-*
» *damentaux de la nature divine*. Dans cette hypothèse,
» *Dieu n'est pas distinct du monde. La créature est une*
» *modification du Créateur*. Or, sans objecter que la seule
» *subordination de la Divinité à la nécessité* équivaut à son
» *détrônement*, voyons à quelles conséquences cette né-
» cessité conduit inévitablement dans le système de l'au-
» teur. Dans ce système, il faut choisir entre deux alter-
» natives. Dieu étant nécessairement déterminé à passer
» de son essence absolue à une manifestation relative, est
» forcé de passer ou du meilleur au pire ou du pire au
» mieux. La troisième supposition, qui ferait les deux
» états égaux, étant contradictoire en elle-même et rejetée
» par l'auteur, nous ne l'examinerons pas. La première
» supposition doit être repoussée. La nécessité déter-
» mine Dieu à passer du meilleur au pire, c'est-à-dire
» à s'anéantir partiellement. La force déterminante doit
» être externe et hostile, car rien ne travaille à sa
» propre destruction; et, dans ce cas, cette force supé-

» rieure à ce Dieu prétendu est elle-même la Divinité » réelle, si elle est une cause intelligente, ou une néga- » tion de toute Divinité, si elle n'est qu'une puissance » aveugle ou le Destin. On ne peut davantage admettre » cette seconde supposition, savoir : que Dieu en passant » dans l'Univers passe d'un état relatif d'imperfection à » un état de perfection relative. La nature divine est » identique à la plus parfaite nature, et identique aussi » à la cause première. Si la cause première n'est pas » identique à la plus haute perfection, il n'y a pas de » Dieu ; car les deux conditions essentielles de son exis- » tence ne sont plus réunies. Or, dans la supposition » actuelle, la nature la plus parfaite est celle qui est » dérivée, c'est-à-dire que l'Univers est à l'égard de sa » cause le réel, l'actuel, l'ὄντως ὄν ; il serait aussi le » divin, mais cette divinité supposerait également la » notion de cause ; tandis que l'Univers n'est *ex hypo- » thesi* qu'un effet. Ce n'est pas répondre à ces diffi- » cultés que de dire, avec M. Cousin, que Dieu, quoi- » qu'il soit une cause qui ne peut pas ne pas créer, ne » s'épuise cependant pas dans l'acte, et que bien qu'il » passe dans l'Univers avec tous les éléments de son » être, il demeure tout entier inaltérable dans son » essence, et dans toute la supériorité de la cause sur » l'effet. Le dilemme est inévitable : ou la divinité est » indépendante de l'Univers, soit par son existence, » soit pour sa perfection, et, dans cette hypothèse, » l'auteur doit abandonner sa théorie de Dieu et de » la création ; ou bien la divinité dépend de sa mani- » festation dans l'Univers, soit pour son existence, » soit pour sa perfection, et dans ce cas sa doctrine » est sujette aux difficultés précédemment exposées. »

Ce jugement sévère n'est pas extrait d'un pamphlet, mais d'un écrit célèbre sorti de la plume d'un savant professeur étranger que M. Cousin a proclamé lui-même *le plus grand critique de notre siècle* (1).

Enfin voici comment s'exprime (2) sur la première philosophie de M. de Schelling, identique *pour les résultats* avec la philosophie de M. Cousin, l'érudit, l'intelligent, l'impartial Tennemann, le meilleur des historiens de la philosophie, selon M. Cousin lui-même (3).

« Nous ferons seulement remarquer dans cette philo-
» sophie les difficultés suivantes : 1° Elle semble relati-
» vement à la science pratique fort à l'étroit et embar-
» rassée ; on ne conçoit pas bien comment *dans un tel*
» *système* d'identité absolue peut *trouver place la néces-*
» *sité pratique*, *l'obligation qui soumet les actes à la loi du*
» *devoir*. En effet, ce qui domine dans ce système, c'est
» une destinée aveugle, une nécessité de nature ; il faut
» que Dieu se révèle ; l'histoire tout entière, tous les
» changements qui s'opèrent dans le monde, ne sont que
» les modifications de son être. 2° Outre l'inconvénient
» de cette unité trop exclusive, on peut reprocher au
» système de manquer d'une base solide. Comment l'es-

(1) « ...Si mes adversaires veulent bien se laisser représenter un » moment par M. Schelling et par M. Hamilton, c'est-à-dire par le » plus grand penseur et par le plus grand critique de notre siècle. » (*Fragm. philos.*, Avertissement, p. x, t. Ier, 3e édition.)

(2) *Manuel de l'histoire de la philosophie de Tennemann*, t. II, p. 299.

(3) *Voyez* sur l'*érudition*, la *sagacité*, l'*intelligence philosophique*, l'*impartialité* et tous les mérites de Tennemann, l'introduction à l'*Histoire de la philosophie*, p. 393, et la préface de la traduction du *Manuel de philosophie de Tennemann*, par M. Cousin.

» prit humain peut-il s'élever à cette contemplation in-
» tellectuelle? c'est ce qu'on ne démontre point. Les
» principes ne sont donc ici que des suppositions. Une
» pensée sans un sujet pensant est une pure abstraction;
» une identité absolue ne peut être conçue sans une iden-
» tité relative; sans cette dernière condition l'absolu se
» réduirait au néant. On ne saurait démontrer que cette
» absolue identité soit la nature des choses. En préten-
» dant que cette abstraction est réelle et constitue la
» nature de toutes choses, on n'avance qu'une hypo-
» thèse sans aucune preuve; car celle que l'auteur a
» avancée d'abord n'a pu se soutenir. A défaut de preuve,
» pour représenter l'absolu on a souvent eu recours soit
» à un jeu de mots arbitraire (l'identité de l'identité et
» de la non-identité), soit à une contradiction (le lien de
» l'unité et de la pluralité, la copule, l'absolu dans l'ab-
» solu, le divin dans le divin), enfin à un abus de termes
» vagues et indéterminés. 3° La forme de ce système est
» moins scientifique en réalité qu'en apparence. Son
» problème était de déduire par une démonstration
» réelle (par construction) le fini de l'infini et de l'absolu,
» le particulier de l'universel. Or ce problème n'est nul-
» lement résolu. Schelling nous assure que dans l'origine
» des choses un fini et un infini, un réel et un idéal ont
» existé indivis; ensuite il les dégage à son aise en vertu
» de cette identité absolue qu'il a lui-même supposée.
» Il en est de même à l'égard de la révélation spontanée.
» C'est par un simple il faut, comme fait moralement
» nécessaire, qu'il répond à la question : Pourquoi Dieu
» se révèle-t-il? Parfois Schelling a recours à la théorie
» mystique de Platon, relativement à une chute des idées
» tombées de l'absolu. Mais comment se pourrait-il que

» quelque chose tombât de l'absolu, puisque hors de » l'absolu (le tout) il n'existe rien? Parfois encore il se » fatigue à démontrer qu'il n'y a rien hors de l'unité, » de la copule, de l'absolu. D'où viennent donc et la » connaissance finie dans le temps, et l'espace, et les » catégories? Toute la force apparente de la solution » de Schelling consiste en ce qu'il substitue à la no» tion vague et nominale de l'absolu des imaginations » et des notions positives qu'il a empruntées à l'expé» rience. 4° *Quel homme enfin peut avoir la téméraire » prétention de renfermer la nature impénétrable de la di» vinité dans l'idée de l'identité absolue?* La philosophie » de la nature *ne donne aucunement la connaissance de » Dieu, ou ce qu'elle en donne semble contraire à la croyance » religieuse. En effet, premièrement elle identifie Dieu avec » la nature, et tombe à cet égard dans le panthéisme. Se» condement, elle soumet Dieu lui-même à des conditions » supérieures à la nature divine, puisqu'il le suppose obligé » de se révéler, et fait sortir dans le temps la divinité » comme intelligence du sein de l'être non intelligent* (la » nature en Dieu, le chaos). Dieu rend passive une por» tion de son être avec laquelle il était précédemment » actif. Pour pouvoir le considérer comme un être per» sonnel, il faut renfermer en lui la nature, le négatif. » Dieu n'est pas seulement un être, mais encore une » vie. Or, toute vie a sa destinée, et est soumise à des » conditions d'une réceptivité purement passive et d'un » développement actif, etc., etc., » et Tennemann termine son analyse en disant : « *que ce système devait » offrir à beaucoup d'esprits un puissant attrait par l'ex» clusion de toute loi et de toute contrainte morale ou » autre.* »

Traduisons cet allemand en français :

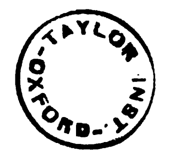
Une philosophie qui a l'inconvénient *d'identifier Dieu avec la nature, de soumettre Dieu à des conditions supérieures à la nature divine, de ne donner aucunement la notion de Dieu ou d'en donner une notion contraire à la croyance religieuse...*, s'appelle en français une philosophie TRÈS-PEU RELIGIEUSE.

Une philosophie *dans laquelle il n'y a pas de place pour la nécessité pratique, pour l'obligation, qui soumet les actes à la loi du devoir;* une philosophie *qui offre à beaucoup d'esprits un puissant attrait par l'exclusion de toute loi et de toute contrainte morale ou autre...*, s'appelle en français une philosophie TRÈS-PEU MORALE.

Mais la nouvelle philosophie française accepte les RÉSULTATS de la nouvelle philosophie allemande, et n'en diffère que par la méthode.

Ainsi, selon le plus savant, le plus intelligent, le plus impartial, le meilleur des historiens de la philosophie, comme aussi selon le plus grand penseur et le plus grand critique du siècle, la philosophie que l'État laisse enseigner dans ses écoles serait dans ses conséquences légitimes une doctrine... Que le lecteur achève.

Qu'arrivera-t-il donc si l'on ne parvient pas à délivrer l'Université de sa philosophie?



DEUXIÈME PARTIE.

L'ÉCLECTISME,

LE CHRISTIANISME, LE DÉISME

ET LE SENS COMMUN.

CHAPITRE I.

L'Éclectisme et le Christianisme.

Avertis par le clergé, par la tribune, par la presse, par les philosophes, par la voie publique enfin, les chrétiens qui savent lire se demanderont pourquoi ils n'éclairciraient pas par eux-mêmes la question de savoir si l'école philosophique à laquelle appartient l'Université ruine ou non le christianisme. Ils ouvriront les livres des chefs de l'école éclectique, ces livres qui sont les *livres classiques* de l'école Normale, qui se trouvent dans les bibliothèques de tous les colléges, que l'on donne en prix aux élèves, et auxquels les professeurs renvoient la jeunesse, avec l'AUTORISATION DU CONSEIL ROYAL, comme au *commentaire* naturel, au *complément* de leurs cours. Et qu'y verront ces lecteurs chrétiens ?

Ils y verront cette claire déclaration que la religion chrétienne ne suffit plus à la France du XIX[e] siècle, qu'il faut chercher une solution nouvelle des problèmes résolus par le christianisme, et que cette solution encore *ignorée* ne sera pas une religion, mais une philosophie.

« Il y a nécessairement dans la vie de l'humanité des époques de crise ; et ces époques sont celles où ses lumières *la forcent à se détacher d'un dogme reçu* pour en créer et en embrasser un autre. C'est dans l'intervalle qui sépare inévitablement ces deux solutions que l'humanité souffre et s'agite. Elle souffre et s'agite alors parce que ses idées ne sont pas assises, et que, quand ses idées ne sont pas assises sur les choses qu'il lui importe le plus de connaître avec certitude, il est impossible que l'humanité soit tranquille, il est impossible qu'elle ne souffre pas. On ap-

pelle ces époques révolutionnaires, et ce sont les seules qui méritent véritablement ce nom ; car il n'y a de vraies révolutions que les révolutions d'idées ; tous les autres mouvements qui agitent les affaires humaines s'ensuivent, pour qui sait voir et comprendre. Une révolution est donc un pas que fait l'esprit humain dans la recherche de la vérité. Condamner les révolutions c'est donc condamner la nature humaine, et avec elle Dieu qui l'a créée perfectible ; combattre les révolutions, c'est donc combattre la nature des choses et les lois de la Providence dont elle est l'expression. Une pareille tentative serait immorale et impie si elle était comprise par ceux qui la font; mais elle est toujours impuissante ; on n'empêche pas ce qui est fatal, et la marche du monde moral ne l'est pas moins que celle du monde physique. Or, sans rien attaquer et sans rien défendre, avec respect pour le passé et sympathie pour l'avenir, je dirai qu'en fait, l'humanité se trouve aujourd'hui dans une partie de l'Europe, et spécialement en France, dans un de ces formidables intervalles que nous venons de signaler. Il y a déjà quelques siècles qu'une grande guerre a éclaté en Europe entre la raison humaine d'une part, et les imperfections d'une solution qui gouverne depuis dix-huit cents ans cette partie du monde, de l'autre. Cette guerre a commencé, comme il arrive toujours, par les esprits pensants, et peu à peu elle a été adoptée et continuée par une partie des masses. De là, d'abord dans les hautes classes, parce que les hautes classes avaient commencé les premières à douter, et plus tard dans les masses, une agitation intellectuelle qui n'est point encore de l'anarchie, mais qui y touche. C'est précisément là l'état où nous nous trouvons, où nous nous sentons aujourd'hui. Il y a un moment dans ce grand intervalle dont nous parlons, où les esprits sont si contents de renverser des croyances qui leur paraissent fausses, que la joie de détruire leur tient lieu de foi et semble leur suffire. En effet, c'est croire quelque chose que de croire qu'une chose est fausse; on peut-être uni dans cette idée-là comme dans toute autre ; on peut l'embrasser avec ferveur et la soutenir avec enthousiasme. C'est donc cette foi négative qui rallie l'humanité dans la première moitié d'une révolution, qui lui dissimule l'abîme que cette révolution a creusé et qui la sauve de l'anarchie. Mais cette foi négative ne peut durer ; elle tombe le jour où finit la guerre avec le passé. Ce jour-là l'humanité, assise sur les débris qu'elle a accumulés, ressemble au maître d'une maison le

lendemain de l'incendie : la veille, il avait un foyer domestique, un abri, un avenir, un plan de vie; aujourd'hui il a tout perdu, et il faut qu'il relève ce que la fatalité de la fortune a détruit. C'est alors, Messieurs, que le besoin de remplacer les solutions que le temps a remplacées naît au fond des âmes. On sent que là est la paix, là le repos ; le sentiment religieux et le sentiment philosophique se réveillent avec énergie ; le scepticisme est pris en aversion et en mépris, et à l'époque critique succède l'époque fondatrice. Chez nous, Messieurs, le mouvement de destruction a déjà cessé dans les classes éclairées, mais pas encore dans les masses. Le mouvement du XVIIIe siècle continue dans les masses et n'est pas près d'y être achevé. Il tient encore lieu de foi à ces populations incrédules qu'un irrésistible entraînement a détachées des croyances de leurs pères. Elles sont encore ferventes dans le scepticisme ; elles sont encore unies dans la haine du passé ; et cette croyance et cette passion communes forment encore un lien intellectuel qui les unit. Mais le jour où le mouvement de destruction venant à cesser, ce dernier lien aura été brisé, le jour où l'on se trouvera à vide entre deux croyances, l'une détruite et l'autre à faire, sans foi morale, sans foi religieuse, sans foi politique, sans idées arrêtées d'aucune espèce sur les questions qui font palpiter l'humanité, alors les esprits s'élançant à la recherche de la vérité dans des directions différentes, et se dispersant avec le même fanatisme sur les milliers de routes qui s'offriront à eux, il faudra que le bon sens de l'époque soit bien puissant, s'il ne se manifeste pas dans les masses une agitation, une effervescence, une anarchie dangereuses. Il est donc pressant, Messieurs, de pourvoir à ce besoin de croyances nouvelles qui se fait déjà sentir dans les classes éclairées, et qui ne tardera pas à pénétrer dans les masses et à y porter tous les éléments de trouble qui l'accompagnent. Comment y parvenir? Il est évident qu'il n'y a qu'un moyen ; c'est de poser de nouveau l'éternel problème, et de chercher la nouvelle solution qu'il attend. Quelle sera cette solution future? je *l'ignore;* la seule chose que je puisse affirmer c'est que loin de détruire la précédente elle la contiendra. Quant à la question de savoir si cette solution sera religieuse ou philosophique, peut-être n'est-il pas impossible de le prévoir. On a tellement persuadé à la raison humaine qu'elle était capable de tout, et qu'elle pouvait tout entreprendre ; on lui a tellement répété qu'elle était la seule autorité

légitime, et que cela seul était vrai qui venait d'elle ; on a si complétement battu en ruine ce principe de croyance qu'on appelle *révélation*, *foi*, *autorité*; enfin toutes ces idées sont descendues si avant dans la société et se sont si bien infiltrées partout, et jusque dans les derniers rangs de la multitude, qu'il me paraît difficile qu'en France, et dans l'époque actuelle, une nouvelle solution puisse se produire et s'accréditer sous la forme religieuse. Rappelez-vous, Messieurs, qu'en vertu des définitions que nous avons données, ce qui distingue la solution religieuse, c'est de tirer son autorité du ciel et de s'envelopper de formes plus ou moins symboliques. Eh bien! je vous le demande, croyez-vous que dans l'époque actuelle une solution puisse être proposée à l'acceptation des masses, à ce titre qu'elle a été révélée? Croyez-vous qu'elles sentissent du goût pour une doctrine qu'on leur envelopperait de figures? Quant à moi, Messieurs, j'incline fortement pour la négative ; et c'est ce qui me fait penser qu'il est difficile qu'une religion nouvelle puisse désormais prendre pied au milieu de nous. Je trouve donc, dans la prétention de faire aujourd'hui une religion, plus de réminiscence du passé que d'intelligence du présent et de l'avenir; je suis même convaincu que pour qui a compris le passé, il reste évident qu'une religion ne se fait pas de propos délibéré, ne se trame pas comme une conspiration, mais qu'elle est toujours *une production spontanée des idées des masses, se faisant jour et s'incarnant, quand elles sont mûres, dans une imagination exaltée,* DUPE *elle-même le plus souvent de la vérité qu'elle annonce.* Je sais qu'on peut changer le sens des termes et imposer le nom de *religion* à une doctrine rationnellement démontrée et rationnellement exposée. Mais alors la chose échappe, et l'on n'a conquis que le mot. C'est, selon moi, tout ce qu'on peut faire aujourd'hui ; je le dis parce que le crois, et en reconnaissant d'ailleurs tout ce que suppose de lumières et de prévoyance l'illusion même de ceux qui espèrent et entreprennent davantage. Il ne reste donc, selon moi, pour venir au secours de la société menacée, qu'une seule voie, qu'un seul moyen, c'est d'agiter philosophiquement ces redoutables problèmes dont il lui faut nécessairement une solution, c'est d'en chercher franchement, par les procédés rigoureux de la science, une solution rigoureuse aussi, qui puisse soutenir les regards sévères de cette raison aux mains de laquelle la civilisation a fait passer le sceptre de l'autorité. Au fond, c'est là tout ce qu'ont fait et

tout ce qu'ont pu faire ceux-là même qui, dans une intention bienveillante pour les masses, enveloppent d'un voile religieux les essais de solution qu'ils proposent; car si des esprits éclairés peuvent croire à l'utilité d'une pareille enveloppe, il ne dépend pas d'eux d'y voir autre chose qu'une figure. Maintenant, Messieurs, vous connaissez les motifs qui, dans un moment et dans un pays comme celui-ci, m'ont engagé à poser dans toute son étendue le problème de la destinée humaine, et à l'aborder avec l'arme mâle et sainte de la science. Je ne vous promets pas de ce problème ni des solutions complètes, ni des solutions incontestables. Je ne suis qu'un ouvrier à la tâche immense que j'ai tracée. Après quinze années d'inquiètes méditations sur l'énigme de la destinée humaine, je suis arrivé à des convictions sur beaucoup de points, à des doutes raisonnés sur les autres. Ces convictions et ces doutes, je vous les dirai : leurs motifs je vous les exposerai. Heureux si ces solutions ébauchées peuvent servir un jour à construire l'édifice, et, en attendant, porter dans vos âmes un peu du calme qu'elles ont répandu dans la mienne! Encore un mot avant de finir. Ceux-là se tromperaient beaucoup qui croiraient voir dans l'idée de ce cours des symptômes de mépris ou de haine pour le passé. Non, Messieurs, rien de semblable n'est dans mon cœur. Du point de vue, oserai-je dire élevé, où les lumières de mon siècle bien plus que mes faibles forces m'ont conduit, il n'est plus en moi (et je ne sais si je dois m'en féliciter), de sentir ni enthousiasme ni haine pour les opinions et les partis qui se disputent la scène du monde. Les événements sont si absolument déterminés par les idées, et les idées se succèdent et s'enchaînent d'une manière si fatale, que la seule chose dont le philosophe puisse être tenté, c'est de se croiser les bras et de regarder s'accomplir des révolutions auxquelles les hommes peuvent si peu. *C'est par une loi nécessaire qu'une doctrine se produit; c'est par une loi nécessaire qu'elle règne; c'est par une loi nécessaire qu'elle passe quand sa mission est terminée. Celle du christianisme me semble avoir été d'achever l'éducation de l'humanité, et de la rendre capable de connaître la vérité sans figures et de l'accepter sans autre titre que sa propre évidence. Dès que cette œuvre est terminée dans un esprit,* IL EST NÉCESSAIRE QUE LE CHRISTIANISME S'EN RETIRE; mais en se retirant, il emporte avec lui le germe de toute foi, et ce n'est jamais une religion nouvelle, c'est TOUJOURS LA PHILOSOPHIE qui lui succède. Cette mission sublime

du christianisme, elle est loin, bien loin d'être accomplie sur la terre. Elle ne l'est pas même entièrement dans ce pays que sa civilisation place à la tête de l'humanité ; elle est plus loin encore de l'être dans les autres parties de l'Europe ; et elle est à peine commencée dans le reste du monde. Ceux-là sont bien aveugles qui s'imaginent que le christianisme est fini, quand il lui reste tant de choses à faire. Le christianisme verra mourir bien des doctrines qui ont la prétention de lui succéder. Tout ce qui a été prédit de lui s'accomplira. La conquête du monde lui est réservée, et il sera *la dernière des religions.* » (*Mélanges philosophiques de* Th. Jouffroy, page 482. *Leçon sur le problème de la destinée humaine.*)

Ils trouveront dans le *Cours de droit naturel* du même professeur, la même théorie exposée avec la même netteté en ces termes :

« Le scepticisme de fait, autrement dit le vide de croyance, est introduit dans les masses par une action étrangère et supérieure, l'action philosophique, laquelle constatant la somme de connaissances à laquelle l'esprit humain est arrivé, et confrontant avec cette somme de connaissances les croyances régnantes, reconnaît et déclare que ces croyances ont cessé d'être au niveau des lumières de l'humanité, et à ce titre en provoque et en obtient le rejet. Que nous soyons actuellement dans une époque pareille, c'est ce qui est évident et ce que peu de personnes prennent aujourd'hui la peine de contester... Le vide de croyance et le besoin de croire, tels sont les deux caractères de notre époque... Les uns dévots du passé s'efforcent de rétablir dans leur intelligence et de rallumer dans leur cœur cette foi que trois siècles ont détruite et qu'ils voudraient ressusciter. D'autres ont désespéré de la vérité. Mais il est un troisième parti, sans comparaison le plus nombreux et auquel appartient l'avenir, c'est celui qui, ayant besoin, comme les deux autres, de la vérité, au rebours du second, n'en désespère pas, et au rebours du premier, la cherche devant soi et non pas derrière..... D'où était venue cette organisation sociale sapée depuis trois siècles et renversée par notre révolution? Des solutions données par le christianisme aux grandes questions humaines. Cet ordre devait en sortir et en est historiquement sorti. Aujourd'hui cet ordre est détruit et pour en créer un autre *il faut* un nouveau germe,

c'est-à-dire *de nouvelles solutions aux questions suprêmes que le christianisme avait résolues*. La solution du problème politique est donc dans une foi morale et religieuse. *Cette foi nous manque*..... Le fond du christianisme est trop vrai pour que cette grande religion disparaisse comme l'a fait le paganisme ; mais nul doute qu'elle ne doive subir des épurations et recevoir une forme nouvelle et des additions notables. Il est très-possible qu'avant que les croyances de l'avenir se soient formulées et implantées dans les masses, et leur aient rendu le *Credo* après lequel elles aspirent, il s'écoule encore *bien des générations*, et que pendant ce temps nous demeurions dans cette anarchie intellectuelle et morale que nous décrivions tout à l'heure et qui ne peut finir qu'avec une foi nouvelle. *Il n'y a pas encore l'ombre d'un symptôme de solutions nouvelles :* nous sommes donc bien loin du dénoûment..... Quant à la patrie, il y a aussi pour tous, en ce temps-ci, une manière de lui être utile, et ce moyen, c'est de faire comprendre le plus possible à tous ses enfants et la véritable situation où elle se trouve et les raisons de cette situation ; c'est de leur expliquer à tous le secret de leur mal, la nature du bien auquel ils aspirent et les moyens faux ou vrais d'y arriver : il faut éclairer les masses, etc. » (*Cours de droit naturel* de M. Jouffroy, dixième leçon, *du scepticisme*.)

Ils comprendront alors le vrai sens du chapitre des mélanges intitulé : *Comment les dogmes finissent*, commençant par ces mots :

« Quand un dogme touche à la fin de son règne, on voit naître d'abord une indifférence profonde pour la foi reçue. »

Et finissant par ceux-ci :

« Ainsi s'accomplit la ruine du parti de l'ancien dogme et l'avénement du nouveau ; quant au *vieux dogme* lui-même, il est mort depuis longtemps. » (*Mélanges*, p. 1-29.)

Ils changeront d'auteur. De Jouffroy, ils passeront à M. Cousin. Mais ils s'apercevront bientôt que les idées des deux maîtres de la nouvelle philosophie, différentes sur d'autres points, s'accordent dès qu'il s'agit du christianisme. Partout, dans tous les livres du fondateur de

l'école à laquelle appartient l'Université, ils trouveront comme l'un des principes fondamentaux du système cette doctrine : — que le Christianisme est bon pour ceux qui ne peuvent *aller plus loin*, pour *le peuple*, mais non pour ceux dont l'esprit est capable de s'élever jusqu'à la philosophie.

« Messieurs, point de présomption, car nous sommes, je vous le répète, nous sommes d'hier et nous sommes arrivés très-peu loin ; mais ayons foi dans l'avenir, et par conséquent soyons patients dans le présent. Il y aura toujours des *masses* dans l'espèce humaine : il ne faut pas s'appliquer à les décomposer et à les dissoudre d'avance. La philosophie est dans les masses sous la forme naïve, profonde, admirable de la religion et du culte. Le christianisme est la philosophie *du peuple*. Celui qui porte ici la parole est sorti du peuple et du christianisme, et j'espère que vous le reconnaîtrez toujours à mon profond, à mon tendre respect pour tout ce qui est du peuple et du christianisme. La philosophie est patiente : elle sait comment les choses se sont passées dans les générations antérieures et elle est pleine de confiance dans l'avenir. Heureuse de voir les masses, le peuple, c'est-à-dire à peu près le genre humain tout entier, entre les bras du christianisme, elle se contente de lui tendre doucement la main et de l'aider à s'élever *plus haut* encore. » (*Introduction à l'histoire de la philosophie*, par M. Cousin, leçon 11, p. 60.)

Et ailleurs :

« Jeunes gens..... nourris dans le sein du christianisme, *préparés* par ses nobles enseignements à la philosophie, arrivés ainsi au faîte de vos études antérieures, vous trouverez dans la vraie philosophie avec *l'intelligence et l'explication absolues de toutes choses* une paix supérieure et inaltérable » (*Id.*, p. 27.)

Et dans la préface de la deuxième édition des *Fragments historiques*, p. 38 :

« Le christianisme est le berceau de la philosophie moderne, et j'ai signalé moi-même plus d'une vérité cachée sous le voile des images chrétiennes. Que ces saintes et sublimes images entrent de bonne heure dans les âmes de nos enfants et y déposent

les germes de toutes les vérités : la patrie, l'humanité, la philosophie elle-même y trouveront les plus précieux avantages ; mais il ne faut pas prétendre que jamais la raison n'essaye de se rendre compte de la vérité sous une autre forme que celle-là. »

Et à la dernière page de l'*Introduction à l'histoire de la philosophie:*

« Selon moi, dans le christianisme sont renfermées toutes vérités ; mais ces vérités éternelles peuvent et doivent être aujourd'hui abordées, dégagées, illustrées par la philosophie. Au fond il n'y a qu'une vérité, mais la vérité a deux formes, le mystère et l'exposition scientifique ; je révère l'une, je suis ici l'organe, l'interprète de l'autre. »

Les superstitions indiennes ont bien été remplacées par une philosophie. Une philosophie grecque a bien succédé aux mystères païens ; pourquoi des mystères chrétiens traduits et expliqués ne sortirait-il pas une nouvelle philosophie française ?

« Tout de même que la philosophie orientale a pour base première les Védas, que la philosophie grecque est sortie des mystères, de même la philosophie du moyen-âge est sortie de la Bible, de l'Ancien et du Nouveau Testament et des décisions souveraines de l'Église. » Mais « l'unité et le caractère fondamental de la scolastique est dans ceci, qu'elle s'exerçait dans un cercle qu'elle n'avait pas tracé elle-même, qui lui était imposé par une autre autorité que la sienne..... Abélard, Albert, saint Thomas étaient, il est vrai, des esprits originaux, même téméraires, mais dans leur élan le plus hardi ils avaient sans cesse les yeux sur les limites qui leur étaient tracées par l'autorité ecclésiastique et ils s'y renfermaient, ou du moins ils prétendaient s'y renfermer. Aujourd'hui, l'émancipation est complète. » (*Introduction à l'histoire de la philosophie*, page 50-57.)

Nos lecteurs chrétiens concevront alors qu'une philosophie qui enseigne que le Christianisme, œuvre de la raison, peut être dépassé par la raison, ait été conduite à convertir les mystères chrétiens en prétendues vérités

rationnelles, et ils liront sans étonnement, non sans tristesse, cette déplorable interprétation du mystère de la sainte Trinité :

« Quels sont les éléments de la raison humaine, c'est-à-dire quelles sont les idées fondamentales qui président à son developpement?... Il faut d'abord constater, énumérer dans leur totalité les éléments ou idées essentielles de la raison; la première loi d'une sage méthode est une énumération complète. La seconde est un examen si approfondi de tous ces éléments qu'il aboutisse à une réduction de ces éléments et que nous finissions par avoir entre les mains le nombre déterminé d'éléments simples, irréductibles les uns aux autres, indécomposables et primitifs qui sont la borne infranchissable de l'analyse. La troisième loi de la méthode est l'examen des différents *rapports* de ces éléments entre eux... Il y a plus de douze ans que pour la première fois, dans une chaire publique, j'ai donné une énumération complète des éléments de la raison humaine, une réduction de ces éléments et une analyse de leurs rapports. Je me contenterai aujourd'hui d'exprimer les résultats de ces travaux, laissant à vos méditations le soin de féconder ces germes, et me fiant à la vertu de l'histoire qui, en les développant, les confirmera. J'ai l'air peut-être de hasarder beaucoup, et je ne fais que *résumer les travaux de toute ma vie*... 1. La raison humaine, de quelque manière qu'elle se développe, quoi qu'elle aborde, quoi qu'elle considère, soit qu'elle s'arrête à l'observation de cette nature qui nous entoure, soit qu'elle s'enfonce dans les profondeurs du monde intérieur, ne conçoit toutes choses que sous la raison de deux idées. Examine-t-elle le nombre et la quantité, il lui est impossible d'y voir autre chose que l'unité ou la multiplicité; ce sont là les deux idées auxquelles toute considération relative au nombre aboutit. L'un et le divers, l'un et le multiple, l'unité et la pluralité, voilà les idées élémentaires de la raison en matière de nombre. S'occupe-t-elle de l'espace, elle ne peut le considérer que sous deux points de vue; elle conçoit un espace déterminé ou borné, ou l'espace des espaces, l'espace absolu. S'occupe-t-elle de l'existence, prend-elle les choses sous ce seul rapport qu'elles existent, elle ne peut concevoir que l'idée de l'existence absolue ou l'idée de l'existence relative. Songe-t-elle au temps, elle conçoit ou un temps déterminé, le temps à proprement parler, ou le temps en soi, le temps

absolu, savoir l'éternité, comme l'espace absolu est l'immensité. Songe-t-elle aux formes, elle conçoit une forme finie, déterminée, limitée, mesurable, et quelque chose qui est le principe de cette forme et qui n'est ni mesurable, ni limité, ni fini, l'infini en un mot. Songe-t-elle au mouvement, à l'action, elle ne peut concevoir que des actions bornées et des principes d'action bornés, des forces, des causes bornées, relatives, secondaires, ou une force absolue, une cause première au delà de laquelle, en matière d'action, il n'est pas possible de rien rechercher et de rien trouver. Pense-t-elle à tous les phénomènes extérieurs ou intérieurs qui se développent devant elle, à cette scène mobile d'événements et d'accidents de toute espèce, là encore elle ne peut concevoir que deux choses, la manifestation et l'apparence comme apparence et simple manifestation, ou ce qui, tout en paraissant, retient quelque chose encore qui ne tombe pas dans l'apparence, c'est-à-dire l'être en soi, et, pour prendre le langage de la science, le phénomène et la substance. Dansla pensée elle conçoit des pensées relatives à ceci, relatives à cela, qui peuvent être ou n'être pas, et elle conçoit le principe en soi de la pensée, principe qui passe sans doute dans toutes les pensées relatives, mais qui ne s'y épuise point. Dans le monde moral, aperçoit-elle quelque chose de beau et de bon, elle y transporte invinciblement cette même catégorie du fini et de l'infini qui devient ici l'imparfait et le parfait, le beau idéal et le beau réel, la vertu avec les misères de la réalité ou le saint dans sa hauteur et dans sa pureté non souillée... Voilà, selon moi, tous les éléments de la raison humaine. Monde extérieur, monde intellectuel, monde moral, tout est soumis à ces deux idées. La raison ne se développe et ne peut se développer qu'à ces deux conditions. La grande division des idées aujourd'hui acceptée est la division en idées contingentes et idées nécessaires; cette division est, dans un point de vue plus circonscrit, le reflet de la division à laquelle je m'arrête, et que vous pouvez vous représenter sous la formule de l'unité et de la multiplicité, de la substance et du phénomène, de la cause absolue et des causes relatives, du parfait et de l'imparfait, du fini et de l'infini... II. Pensez-y, messieurs, chacune de ces propositions a deux termes, l'un nécessaire, absolu, un, substantiel, causal, parfait, infini; l'autre imparfait, phénoménal, relatif, multiple, fini : une analyse savante identifie entre eux tous les seconds termes et tous les premiers termes entre eux; elle idendifie

l'immensité, l'éternité, la substance absolue et la cause absolue, la perfection et l'unité d'une part; et de l'autre le multiple, le phénoménal, le relatif, le limité, le fini, le borné, l'imparfait... III. Arrivés à cette réduction, examinons le rapport de ces deux termes... Les deux idées fondamentales auxquelles se réduit la raison sont deux idées contemporaines dans la raison, dont la raison non-seulement ne peut pas se passer, mais qui lui arrivent en même temps... Mais c'est là le rapport de ces deux idées à l'esprit, ce n'est pas là le rapport de ces deux idées *en elles-mêmes*. Sans doute l'une ne nous est pas concevable sans l'autre. Mais en même temps que nous ne concevons pas l'une sans l'autre, nous ne concevons pas non plus que dans l'ordre intrinsèque des choses, dans l'ordre en soi, la variété puisse exister sans que préalablement ait existé l'unité. L'unité, la perfection, la substance, l'éternité, l'espace absolu nous paraissent l'affirmation, le positif, l'idée supérieure et antérieure dont la diversité, le fini, l'imparfait, le momentané, le successif, ne sont que la négation. C'est donc l'*unité qui préexiste à la variété* comme l'affirmation à la négation, comme dans d'autres catégories l'être précède l'apparence, la cause première précède la cause seconde, le principe de toute manifestation précède toute manifestation. L'unité est antérieure à la vérité; mais quoique l'une soit antérieure à l'autre, une fois qu'elles sont, peuvent-elles être isolées? Qu'est-ce que l'unité prise isolément? Une unité indivisible, une unité morte, une unité qui, restant dans les profondeurs de l'existence absolue, et ne se développant jamais en multiplicité, en variété et en pluralité, est pour elle *comme si elle n'était pas*. De même, qu'est-ce que la variété sans unité? C'est une variété qui, n'étant pas susceptible d'unité, ne pouvant pas être rapportée à une unité, ne peut jamais être élevée à une totalité, à une collection quelconque, ne peut jamais être additionnée, ne peut pas faire une somme; c'est une suite de quantités indéfinies, de chacune desquelles on ne peut pas même dire qu'elle est telle et non pas une autre, car ce serait supposer qu'elle est une, c'est-à-dire supposer l'idée d'unité; de manière que, sans unité, la variété aussi est comme si elle n'était pas. Voilà ce que produirait l'isolement de l'unité et de la variété; l'une est nécessaire à l'autre pour être, pour exister de la vraie existence, de cette existence qui n'est ni l'existence multiple, variée, mobile, fugitive et négative, ni cette existence absolue, éter-

nelle, infinie, parfaite, qui est elle-même comme le néant de l'existence. Toute vraie existence, toute *réalité* est dans l'*union de ces deux éléments*, quoique essentiellement l'un soit supérieur et *antérieur* à l'autre. IL FAUT QU'ILS COEXISTENT POUR QUE DE LEUR COEXISTENCE RÉSULTE LA RÉALITÉ. La variété manque de réalité sans unité, l'unité manque de réalité sans variété. La réalité ou la vie (je parle ici de la vie raisonnable, de la vie de la raison) est la simultanéité de ces deux éléments. Mais il y a encore un tout autre rapport que celui de la coexistence. Vous ne pouvez séparer la variété de l'unité, ni l'unité de la variété, la substance du phénomène, ni le phénomène de la substance; l'une *est antérieure à l'autre* mais n'*existe pas sans l'autre* : ils coexistent nécessairement. Mais comment coexistent-ils? quel est le mystère de cette coexistence? l'unité est antérieure à la multiplicité, comment donc l'unité a-t-elle pu admettre la multiplicité? La pensée ne pourrait admettre l'une sans l'autre, mais, dans l'ordre réel, nous avons vu que l'une est antérieure à l'autre. Comment donc s'est fait ce mouvement de l'unité à la variété? C'est là le vice fondamental des théories anciennes et modernes; c'est là le vice de la théorie de Kant. Elle pose l'unité d'un côté, la multiplicité de l'autre, l'infini et le fini dans une opposition telle, que le passage de l'un à l'autre semble impossible. Une analyse supérieure résout cette contradiction. Nous avons identifié tous les seconds termes entre eux; nous avons identifié aussi tous les premiers termes. Et quels sont ces premiers termes? C'est l'immensité, l'éternité, l'infini, l'unité. Nous verrons un jour comment l'école d'Élée, en se plaçant exclusivement dans ce point de vue, à la cime de l'immensité, de l'éternité, de l'être en soi, de la substance infinie, a défié toutes les autres écoles de pouvoir jamais, en partant de là, arriver à l'être relatif, au fini, à la multiplicité, et s'est beaucoup moquée de ceux qui admettaient l'existence du monde, lequel n'est, après tout, qu'une grande multiplicité. L'erreur fondamentale de l'école d'Élée vient de ce que, dans tous les premiers termes que nous avons énumérés, elle en avait oublié un qui égale tous les autres en certitude et a droit à la même autorité que tous les autres, savoir : l'idée de la cause. L'immensité ou l'unité de l'espace, l'éternité ou l'unité de temps, l'unité des nombres, l'unité de la perfection, l'idéal de toute beauté, l'infini, la substance, l'être en soi, l'absolu, c'est une cause aussi; non pas une cause relative, contingente, finie, mais une *cause absolue*. Or étant une cause absolue, l'unité, la

substance ne peut pas ne pas passer à l'acte, elle ne peut pas ne pas se développer. Soit donné seulement l'être en soi, la substance absolue sans causalité, le monde est impossible. Mais si l'être en soi est une cause absolue, la CRÉATION n'est pas possible, ELLE EST NÉCESSAIRE et LE MONDE NE PEUT PAS NE PAS ÊTRE. Otez la catégorie de la causalité à l'ensemble des autres catégories, l'observateur superficiel n'y aperçoit aucune importance; mais voyez-vous ce qu'on fait alors : on détruit la possibilité de la création du monde, car il implique que l'unité seule passe à la variété et la substance au phénomène; il implique de tirer le relatif de l'absolu; mais l'absolu n'est pas l'*absolutum quid* de la scolastique, c'est la cause absolue qui absolument crée, absolument se manifeste, et qui en se développant tombe dans la condition de tout développement, entre dans la variété, dans le fini, dans l'imparfait, et produit tout ce que vous voyez autour de vous..... Résumons-nous. Il y a dans la raison humaine deux éléments et leur rapport, c'est-à-dire trois éléments, trois idées. Ces trois idées ne sont pas un produit arbitraire de la raison humaine; loin de là, dans leur triplicité et dans leur unité, elles constituent le fond même de cette raison, elles y apparaissent pour la gouverner, comme la raison apparaît dans l'homme pour le gouverner. Ce qui était vrai dans la raison humainement considérée subsiste dans la raison considérée en soi; ce qui faisait le fond de notre raison fait le fond de la raison éternelle, c'est-à-dire une triplicité qui se résout en unité, et une unité qui se développe en triplicité. L'UNITÉ DE CETTE TRIPLICITÉ EST SEULE RÉELLE, et en même temps cette unité périrait tout entière sans un seul des éléments qui lui sont nécessaires; ils ont donc tous la même valeur logique, et constituent une unité indécomposable. Quelle est cette unité? L'intelligence divine elle-même. Voilà, messieurs, jusqu'où, sur les ailes des idées, pour parler comme Platon, s'élève notre intelligence; voilà le Dieu trois fois saint que reconnaît et adore le genre humain, et au nom duquel l'auteur du système du monde découvrait et inclinait toujours sa tête octogénaire..... Savez-vous, messieurs, quelle est la théorie que je vous ai exposée? Pas autre chose que le *fond même du christianisme*. Le *Dieu des chrétiens est triple et un tout ensemble, et les accusations qu'on élèverait contre la doctrine que j'enseigne doivent remonter jusqu'à la Trinité chrétienne.* » *Introduction à l'histoire de la philosophie*, par M. Cousin, quatrième et cinquième leçons.

Et ce travestissement du mystère de l'incarnation :

« Le genre humain croit à la raison et ne peut pas ne pas y croire, à cette raison qui apparaît dans la conscience en rapport momentané avec le moi, reflet pur encore, quoique affaibli, de cette lumière primitive qui découle du sein même de la substance éternelle, laquelle est tout ensemble substance, cause, intelligence. Sans l'apparition de la raison dans la conscience, nulle connaissance psychologique, ni encore moins ontologique. La raison est en quelque sorte le pont jeté entre la psychologie et l'ontologie, entre la conscience et l'être ; elle pose à la fois sur l'une et sur l'autre ; elle descend de Dieu et s'incline vers l'homme ; elle apparaît à la conscience comme un hôte qui lui apporte des nouvelles d'un monde inconnu dont il lui donne à la fois et l'idée et le besoin. Si la raison était personnelle, elle serait de nulle valeur et sans aucune autorité hors du sujet et du moi individuel. Si elle restait à l'état de substance non manifestée, elle serait comme si elle n'était pas pour le moi qui ne se connaîtrait pas lui-même. Il faut donc que la substance intelligente se manifeste, et cette manifestation est l'apparition de la raison dans la conscience. La raison est donc à la lettre une révélation nécessaire et universelle, qui n'a manqué à aucun homme et a *éclairé tout homme à sa venue en ce monde :* ILLUMINAT OMNEM HOMINEM VENIENTEM IN HUNC MUNDUM. La Raison est le *médiateur* nécessaire entre Dieu et l'homme, ce λόγος *de Pythagore et de Platon*, ce *verbe* fait chair, qui sert d'interprète à Dieu et de précepteur à l'homme, homme à la fois et Dieu tout ensemble. Ce n'est pas sans doute le Dieu absolu dans sa majestueuse indivisibilité, mais sa manifestation en esprit et en vérité ; ce n'est pas l'être des êtres, mais c'est le Dieu du genre humain. » (*Fragm. philos.* par M. Cousin, p. 78, t. Ier, 3e édition.)

Et cette parodie du mystère de la rédemption :

« Que l'homme par lui même ne puisse atteindre jusqu'à l'infini, que la portée de sa conscience et de sa sensibilité expire sur les bornes du variable et du fini, qu'un *médiateur* soit nécessaire pour unir ce phénomène d'un jour et celui qui est la substance éternelle, c'est ce dont on ne peut douter. De là la nécessité d'un *terme moyen* entre Dieu et l'homme ; de là encore cette nécessité que ce soit Dieu qui se manifeste à l'homme, et

que le terme intermédiaire vienne de lui pour aller à l'homme, l'homme *étant dans une impossibilité absolue de créer lui-même l'échelle qui doit l'élever jusqu'à Dieu*; de là *la nécessité d'une révélation*. Or cette révélation commence avec la vie dans l'individu comme dans l'espèce; le *médiateur est donné à tous les hommes* : c'est la *lumière qui éclaire tout homme qui vient en ce monde*...... Élevez-vous donc, dit Platon, de cette scène de la vie et de la nature qui change continuellement à ce qui ne change point, aux vérités absolues, aux idées. Arrivée là, la raison ne s'y arrête pas; elle reconnaît que la vérité est la manifestation de quelque chose, la manifestation d'un être à qui elle se rapporte, comme à sa substance, la vérité absolue devant avoir aussi sa cause et sa substance comme tout le reste. La vérité conduit donc à la substance même, à Dieu, qui, profondément invisible en son essence, se manifeste ou se *révèle à nous* par la vérité, rapport sacré qui *unit l'homme à Dieu*. Telle est la théorie platonicienne et *chrétienne*. » *Fragm. phil.*, par M. Cousin, t. Ier, p. 226, 3e édition.

Les chrétiens liront ces pages et bien d'autres; et quand les chrétiens sauront que la secte philosophique *à laquelle appartient l'Université*, ruine de fond en comble le christianisme et en travestit indignement les dogmes,..... ce ne seront point les *néo-catholiques*, ce seront les catholiques, les luthériens, les calvinistes, les méthodistes, les piétistes, les quakers, toutes les communions chrétiennes qui redouteront pour leurs enfants les écoles de l'État aussi longtemps que l'État y laissera enseigner une philosophie destructive du christianisme.

CHAPITRE II.

L'Éclectisme et les religions.

Qu'arrivera-t-il encore?

L'exemple des chrétiens sera imité par tous ceux qui ont une religion positive. Les rabbins feront pour la religion israélite, ce que les évêques feront pour le catholicisme et les ministres protestants pour la religion réformée. Tous les hommes qui prennent au sérieux leur culte interrogeront les livres de l'école philosophique à laquelle appartient l'Université; et que penseront-ils, quand ils trouveront dans le plus répandu, le plus *classique* peut-être de ces ouvrages, cette théorie de Jouffroy si conforme à celle du citoyen Dupuis, sur l'origine de tous les cultes :

« Transportez-vous par la pensée, Messieurs, à ces époques reculées que rappellent confusément les traditions de tous les peuples, où l'espèce humaine, encore peu nombreuse, encore désarmée et sauvage, se trouvait dispersée sur la surface de la terre, en présence d'une nature qu'elle n'avait pas encore tenté de soumettre et dont elle ignorait les lois. Si aujourd'hui que tous les mouvements de cette gigantesque puissance ont été calculés par le génie de l'homme et asservis à ses besoins, il nous arrive encore de frémir en sa présence, et de nous sentir anéantis quand elle fait gronder sa voix, jugez ce que devaient éprouver les rares familles perdues dans son sein, alors que, dans sa sauvage et primitive vigueur, elle se déployait inconnue et indomptée autour d'elles : si jamais l'homme a dû sentir sa misère et s'en effrayer, c'est à coup sûr dans ces temps primitifs où la nature était plus grande et lui plus faible, et où la grandeur qui est en elle et la faiblesse qui est en lui étaient encore exagérées

par son ignorance et son dénûment. De là, Messieurs, ce profond effroi de l'humanité au berceau, dont la trace est empreinte dans les antiques traditions de tous les peuples, et qu'on retrouve chez toutes les tribus sauvages des quatre parties du monde. De là l'immédiate apparition des questions philosophiques et religieuses au sein de toutes les sociétés naissantes, et l'ardente préoccupation qu'elles y excitent : manifestation si ancienne, préoccupation si exclusive, que les faits qui se rapportent à ces questions et à leurs solutions sont partout les seuls souvenirs que les hommes aient gardés de ces époques merveilleuses, voisines de la création. Quels problèmes, Messieurs, que ceux que nous avons posés, pour l'imagination effrayée et pour la raison ignorante des premiers hommes. C'était au moment même où l'humanité éprouvait le plus vivement l'impérieux besoin de les résoudre, qu'elle en était, et qu'elle s'en sentait profondément incapable. En effet, elle ne possédait ni sur la nature ni sur l'homme aucune de ces notions que l'expérience a lentement recueillies, et qui ont porté la lumière dans une partie de ces mystères. En présence de ces formidables problèmes, avec le sentiment de son ignorance, l'humanité ne dut donc sentir qu'un profond désespoir et n'attendre que du ciel la vérité dont elle était avide. Et cependant, Messieurs, nous ne voyons pas que nulle part ce désespoir ait été justifié; partout nous trouvons à ces questions si anciennement posées des solutions non moins anciennement trouvées et admises. C'est qu'il y a des faits dans le fond de l'âme humaine, c'est qu'il y a dans la position de l'homme vis-à-vis de la nature des rapports qui ne peuvent échapper à aucune conscience, et que dans ces simples données *il* y avait pour la raison fortement excitée, pour l'imagination puissamment exaltée de l'humanité, le germe d'une solution grossière au problème de la destinée humaine. Aussi voyons-nous qu'à peine l'homme se fut posé le problème, qu'à peine eut-il éprouvé le tourment de le résoudre, aussitôt et partout IL y parvint; en tout lieu la conscience de l'humanité suscita une solution des questions qui l'intéressent; solution imparfaite, monstrueuse peut-être à des yeux qui ne savent pas voir, mais dans laquelle il y avait déjà une portion considérable de vérité et qui convenait à un commencement. Or, dans la position où étaient ceux en qui s'opérait ce phénomène, l'apparition d'un dénoûment quelconque à des questions si intéressantes et si gigantesques dut paraître, non pas le fruit d'un effort surhumain,

mais le résultat d'une intervention surnaturelle. On n'a conscience de produire la vérité que quand on a fait effort pour la chercher; et on ne fait effort pour la chercher que quand on l'a déjà entrevue. L'effort intellectuel n'a pour but, malgré l'apparence, que l'éclaircissement, et, pour éclaircir quoi que ce soit, il faut avoir déjà la conscience de le posséder. Or, dans la première manifestation de la vérité sur des problèmes de cette importance, non-seulement il fut possible aux hommes chez qui elle s'opéra, mais il leur fut naturel de se faire illusion et d'imaginer que quelque inspiration d'en haut était descendue en eux et la leur avait révélée. Que s'ils ne le crurent pas, l'enthousiasme du peuple le crut et dut le croire; et quand quelques générations furent passées, les circonstances qui avaient pu paraître humaines dans l'événement, devinrent divines comme le reste. De là, la nature de la croyance accordée aux premières solutions du problème de la destinée humaine. Bien qu'elles répondissent aux lumières de l'époque, ce ne fut point à ce titre qu'on les admit; leur céleste origine eut plus d'évidence pour les esprits que leur incertaine vérité; et de ces deux évidences, la plus prosaïque, la plus difficile à saisir, vint s'appuyer sur la plus poétique, sur la plus aisée à comprendre. Que si vous tenez compte maintenant de l'exaltation des hommes qui découvrirent ces solutions, de l'imagination naturellement poétique et du langage nécessairement figuré des nations primitives, enfin du penchant au merveilleux, qui est le propre de toutes les peuplades perdues au sein de la nature, et qui vivent en présence des causes mystérieuses qui l'animent, vous concevrez que si la foi dut être le caractère des croyances primitives, le mythe et la figure durent être la forme des premiers dogmes. Tels sont en effet les deux caractères de ces antiques solutions du problème de la destinée et de toutes celles qui, dans la suite des temps, sont sorties spontanément comme elles du sens commun des masses. Tels sont, en d'autres termes et avec la différence du plus au moins, les caractères de TOUTE religion. » (*Mélanges philosophiques de M. Jouffroy*, p. 476.)

Et dans les livres de M. Cousin, la même théorie vingt fois répétée, et présentée partout comme une grande découverte psychologique, comme l'un des principes fondamentaux de la *nouvelle philosophie*.

« Il y a dans la pensée humaine deux moments réels, aussi réels l'un que l'autre, qui sont distincts l'un de l'autre, et qui se succèdent nécessairement l'un à l'autre. Quand l'intelligence humaine s'éveille avec les puissances qui lui sont propres, elle atteint d'abord à toutes les grandes vérités, à toutes les vérités essentielles qu'elle aperçoit confusément sans doute, mais d'autant plus vivement. Il ne peut être ici question de raisonnement, car nous ne débutons pas par le raisonnement, et il est trop évident que le raisonnement est une opération ultérieure qui en suppose plusieurs autres. C'est la raison, faculté primordiale, qui entre d'abord en exercice et se développe immédiatement et spontanément. L'action spontanée de la raison dans sa plus grande énergie, c'est l'inspiration : or, quel est le caractère de l'inspiration? L'inspiration, fille de l'âme et du ciel, parle d'en haut avec une autorité absolue; elle ne demande pas l'attention, elle commande la foi; aussi ne parle-t-elle pas une langue terrestre; toutes ses paroles sont des hymnes, et l'inspiration produit naturellement la poésie. Mais l'inspiration ne va pas toute seule; l'exercice de la raison est nécessairement accompagné de celui des sens, de l'imagination, du cœur, qui se mêlent aux intuitions primitives, aux illuminations immédiates de la raison, et les teignent de leurs couleurs. De là un résultat complexe où dominent les grandes vérités révélées par l'inspiration, mais sous ces formes pleines de naïveté, de grandeur et de charme que les sens et l'imagination empruntent à la nature extérieure pour en revêtir la raison. Tel est le premier développement de l'intelligence. Mais est-ce le dernier? Après que la raison s'est développée d'une manière toute spontanée, sans se connaître, en même temps que l'imagination et la sensibilité, c'est un fait, Messieurs, qu'un jour elle revient sur elle-même, et se distingue de toutes les autres facultés auxquelles elle avait d'abord été mêlée. Or, en s'en distinguant, elle se connaît : dans le tableau complexe et confus de l'opération primitive, elle discerne les traits qui lui sont propres, et elle s'aperçoit que tout ce qu'il y a de vrai dans ce tableau lui appartient. Elle acquiert ainsi peu à peu de la confiance en elle-même, et au lieu de se laisser dominer et envelopper par les autres facultés, elle s'en sépare de plus en plus, elle les juge, les soumet à sa surveillance et à son contrôle. Puis, s'interrogeant plus profondément encore, elle se demande quelle elle est, quelle est sa nature, quelles sont ses lois, quelle est la portée de ces lois, quelles sont leurs limites,

quelles sont leurs applications légitimes? Telle est l'œuvre de la réflexion. Et quel est son caractère? L'inspiration ne se prémédite pas, et primitivement la raison s'applique sans avoir voulu s'appliquer, par la force suprême qui est en elle; mais dans la réflexion intervient la volonté; nul ne réfléchit qui ne veut réfléchir; et la réflexion, toute volontaire, est toute personnelle. Or, voici ce qui suit de cette différence : comme dans l'intuition spontanée de la raison il n'y a rien de volontaire ni par conséquent de personnel, comme les vérités que la raison nous découvre ne viennent pas de nous, il semble qu'on peut se croire jusqu'à un certain point le droit de les imposer aux autres, puisqu'elles ne sont pas notre ouvrage, et que nous-mêmes nous nous inclinons devant elles, comme venant d'en haut; au lieu que la réflexion étant toute personnelle, il serait trop évidemment inique et absurde d'imposer à d'autres le fruit d'opérations qui nous sont propres. Nul ne réfléchit pour un autre; et alors même que la réflexion d'un homme adopte les résultats de la réflexion d'un autre homme, elle ne les adopte qu'après se les être appropriés et les avoir rendus siens. Ainsi le caractère éminent de l'inspiration, savoir l'impersonnalité, renferme le principe de l'autorité; et le caractère de la réflexion, la personnalité, renferme le principe de l'indépendance. Ce sont là, Messieurs, *comme je l'ai fait voir bien souvent ailleurs*, les deux moments fondamentaux de la pensée et de son développement; ce sont là ses deux formes essentielles. Nous avons reconnu les caractères de chacune d'elles. Maintenant, quel nom leur donne-t-on ordinairement? Quel est le nom populaire de la spontanéité et de la réflexion? Messieurs, on les appelle la religion et la philosophie. La religion et la philosophie sont donc les deux grands faits de la pensée humaine. Ces deux faits sont : 1° réels et incontestables, l'un autant que l'autre; 2° ils sont distincts l'un de l'autre; 3° ils *se succèdent* l'un à l'autre dans l'ordre que j'ai assigné : la religion précède, vient ensuite la philosophie. Comme la réflexion a pour base l'intuition spontanée, de même la philosophie a pour base la religion; mais sur cette base elle se développe d'une manière originale. Considérez l'histoire, cette image vivante de la pensée : partout vous verrez des religions et des philosophies; partout vous les verrez distinctes; partout vous les verrez se produire dans un ordre invariable; partout la religion paraît avec les sociétés naissantes, et partout, à me-

sure que les sociétés se développent, de *la religion* sort *la philosophie.* » (*Histoire de la philosophie au* XVIIIe *siècle*, par M. Cousin, t. I, p. 41, deuxième leçon.) (1).

Et cette déclaration que les dogmes religieux, les mystères chrétiens par exemple, produit de l'intuition spontanée de l'esprit humain, doivent être transformés en propositions scientifiques par la réflexion ou la philosophie :

« Mystère est un mot qui appartient non à la langue de la philosophie, mais à celle de la religion. Le mysticisme est la forme nécessaire de toute religion, en tant que religion; mais sous cette forme sont des idées qui peuvent être abordées et comprises en elles-mêmes. Et, Messieurs, je ne fais que répéter ce qu'ont dit bien avant moi les plus grands docteurs de l'Église, saint Thomas, saint Anselme de Cantorbéry, et Bossuet lui-même au XVIIe siècle, à la fin de l'Histoire universelle; ces grands hommes ont tenté une explication des mystères, entre autres du mystère de la Très-Sainte Trinité : donc ce mystère, tout saint et sacré qu'il était à leurs propres yeux, contenait des idées qu'il était possible de dégager de leur forme. La forme symbolique et mystique est inhérente à la religion; elle est, dans le cas qui nous occupe, empruntée aux relations humaines les plus intimes et les plus touchantes. Mais, encore une fois, si la forme est sainte, les idées qui sont dessous le sont aussi; et ce sont ces idées que la philosophie dégage, et qu'elle considère

---

(1) *Voyez* la reproduction presque littérale de la même doctrine dans les sixième et septième leçons de l'*Introduction à l'Histoire de la Philosophie*, dans la quatrième leçon de l'*Histoire de la Philosophie au* XVIIIe *siècle*, et partout dans les ouvrages de M. Cousin. Le but principal de l'enseignement de M. Cousin et de son école est d'établir que toutes les religions sans exception sont le produit du développement primitif ou de l'enfance de la raison humaine. Pour reproduire tous leurs raisonnements sur l'origine des religions, il faudrait citer tous leurs livres. Nous épargnons cette fatigue au lecteur, l'invitant à recourir à ces livres, s'il lui reste un doute. La négation de toute *révélation* au sens chrétien de ce mot est le fond même de l'enseignement éclectique. Il ne faut que des yeux pour se convaincre de cette vérité de fait : qu'on dispute moins; qu'on lise.

en elles-mêmes. Laissons à la religion la forme qui lui est inhérente : elle trouvera toujours ici le respect le plus profond et le plus vrai ; mais en même temps , sans toucher aux droits de la religion, déjà j'ai défendu et je défendrai constamment ceux de la philosophie. Or le droit comme le devoir de la philosophie est, sous la réserve du plus profond respect pour les formes religieuses, de ne rien comprendre, de ne rien admettre qu'en tant que vrai en soi et sous la forme de l'idée. La forme de la religion et la forme de la philosophie, disons-le nettement, sont différentes ; mais en même temps le contenu, si je puis m'exprimer ainsi , de la religion et de la philosophie est le même. C'est donc une puérilité , là où il y a identité de contenu , d'insister hostilement sur la différence de la forme. La religion est la philosophie de l'espèce humaine, un petit nombre d'hommes VA PLUS LOIN encore. » (*Introduction à l'histoire de la philosophie*, cinquième leçon.)

(Ces lignes suivent l'explication citée plus haut du mystère de la Sainte-Trinité.)

Et ailleurs :

« A quelle condition le culte rappelle-t-il efficacement l'homme à son auteur ? A la condition inhérente à tout culte, de présenter ces rapports si obscurs de l'humanité et du monde à Dieu sous des formes extérieures, sous de vives images, sous des symboles. Parvenue là, sans doute l'humanité est arrivée bein haut ; mais a-t-elle atteint sa borne infranchissable ? Toute vérité, c'est-à-dire , ici , tous les rapports de l'homme et du monde à Dieu sont déposés, je le crois, dans les symboles sacrés de la religion. Mais la pensée peut-elle s'arrêter à des symboles ? L'enthousiasme, après avoir entrevu Dieu dans ce monde, crée le culte, et dans le culte il voit Dieu encore. La foi s'attache aux symboles ; elle y contemple ce qui n'y est pas , ou du moins ce qui n'y est que d'une manière indirecte et détournée : c'est là précisément la grandeur de la foi, de reconnaître Dieu dans ce qui visiblement ne le contient pas. Mais l'enthousiasme et la foi ne sont pas, ne peuvent pas être les derniers degrés du développement de l'intelligence humaine. En présence du symbole, l'homme , après l'avoir adoré , éprouve le besoin de s'en rendre compte. Se rendre compte , Messieurs , se rendre compte , c'est une parole bien grave que je prononce ! A quelles conditions, en

effet, se rend-on compte ? A une seule : c'est de décomposer ce dont on veut se rendre compte ; c'est de le transformer en pures conceptions que l'esprit examine ensuite, et sur la vérité ou la fausseté desquelles il prononce. Ainsi, à l'enthousiasme et à la foi succède la réflexion. Or, si l'enthousiasme et la foi ont pour langue naturelle la poésie et s'exhalent en hymnes, la réflexion a pour instrument la dialectique ; et nous voilà, Messieurs, dans un autre monde que celui du symbolisme et du culte. Le jour où un homme a réfléchi, ce jour-là la philosophie a commencé.... Les idées sont la pensée sous sa forme naturelle.... Arrivée là, elle (la pensée) est arrivée à sa limite.... L'artiste ne doit pas avoir son secret ; il ne devient philosophe qu'en cessant d'être artiste. Il en est de même de la religion ; dans ses saintes images, dans ses augustes enseignements, elle contient toute vérité ; aucune ne lui manque, mais toutes y sont sous un demi-jour mystérieux. C'est par la foi que la religion s'attache à ses objets, c'est la foi qu'elle provoque, c'est à la foi qu'elle s'adresse, c'est ce mérite de la foi qu'elle veut obtenir de l'humanité ; et c'est en effet un mérite, c'est une vertu de l'humanité de pouvoir croire à ce qu'elle ne voit pas dans ce qu'elle voit. Mais il implique que l'analyse et la dialectique aient précédé les symboles et les mystères. La forme rationnelle est nécessairement la dernière de toutes. Cette forme est aussi la plus claire.... L'évidence philosophique qui naît de la réflexion, est et se sait comme la dernière évidence, comme l'unique autorité. La philosophie est donc la lumière de toutes les lumières, l'autorité des autorités. En effet, ceux qui veulent imposer à la philosophie et à la pensée une autorité supérieure, ne songent pas que de deux choses l'une : ou la pensée ne comprend pas cette autorité, et alors cette autorité est pour elle comme si elle n'était pas ; ou elle la comprend, elle s'en fait une idée, et l'accepte à ce titre, et alors c'est elle-même qu'elle prend pour mesure, pour règle, pour autorité dernière. Après avoir ainsi proclamé la suprématie de la philosophie, hâtons-nous d'ajouter qu'elle est essentiellement tolérante. En effet, la philosophie est l'intelligence absolue, l'explication absolue de toutes choses. De quoi donc pourrait-elle être ennemie ? La philosophie ne combat pas l'industrie, mais elle la comprend, et elle la rapporte à des principes qui dominent ceux que l'industrie et l'économie politique avouent. La philosophie ne combat pas la jurisprudence, mais elle l'élève à une

sphère supérieure, elle fait l'esprit des lois. La philosophie ne coupe point à l'art ses ailes divines, mais elle le suit dans son vol, mesure sa portée et son but. Sœur de la religion, elle puise dans un commerce intime avec elle des inspirations puissantes ; elle met à profit ses saintes images et ses grands enseignements, mais en même temps elle convertit les vérités qui lui sont offertes par la religion dans sa propre substance et dans sa propre forme ; elle ne détruit pas la foi (1), elle l'éclaire et la féconde, et l'élève doucement du demi-jour du symbole à la grande lumière de la pensée pure. » (*Introduction à l'histoire de la philosophie*, première leçon.)

Et ailleurs :

« La philosophie est à jamais émancipée. Il y a presque du ridicule à venir lui proposer aujourd'hui de n'être plus que la servante de la théologie. Laissons-leur à chacune une convenable indépendance. Elles peuvent très-bien subsister ensemble. Leur domaine est distinct, et il est assez vaste pour qu'elles n'aient pas besoin d'entreprendre l'une sur l'autre. La religion qui s'adresse à tous les hommes manquerait son but si elle se présentait sous une forme que l'intelligence seule peut atteindre, car alors ces enseignements seraient perdus pour les trois quarts de l'espèce humaine. Elle ne parle pas seulement à l'intelligence, mais elle parle aussi au cœur, aux sens, à l'imagination, à l'homme tout entier. C'est là ce qui rend son utilité incomparablement supérieure à celle de la philosophie, par la multitude des créatures humaines sur lesquelles elle agit. Mais cette immense avantage entraîne aussi des inconvénients qui paraissent peu à peu dans le progrès du temps et de la civilisation. A la lettre, les religions sont les institutrices et les nourrices du genre humain ; c'est à elles qu'appartiennent les temples, les places publiques, toutes les grandes influences, la popularité, la puissance. Il n'en est point ainsi de la philosophie : elle ne parle qu'à l'intelligence, et par conséquent à un très-petit nombre d'hommes ; mais ce petit nombre est l'avant-garde et l'élite de l'humanité. Les fonctions de la philosophie et de la religion étant ainsi différentes, pourquoi se combattraient-elles ?

---

(1) Pas plus qu'elle ne détruit l'inspiration de l'artiste qui ne peut *devenir philosophe sans cesser d'être artiste.*

Elles servent toutes deux l'espèce humaine chacune à sa manière et selon les formes qui leur sont propres. La philosophie serait insensée et criminelle de vouloir détruire la religion, car elle ne peut espérer la remplacer auprès des masses, qui ne peuvent suivre des cours de métaphysique (1). D'un autre côté, la religion ne peut détruire la philosophie; car la philosophie représente le droit sacré et le besoin invincible de la raison humaine de se rendre compte de toutes choses. » (*Fragm. philos.* de M. Cousin, préf. de la 2e édit., p. 37.)

L'histoire ne le prouve-t-elle pas que les religions ont toujours été suivies, dépassées et remplacées, du moins auprès de tous ceux qui pensent, par la philosophie! Voyez l'Inde, la Grèce, l'Europe moderne.

« La philosophie en Grèce, tout comme en Orient, a commencé par se confondre avec la religion; ensuite elle a passé du culte dans les mystères. Les mystères ont été dans leur origine une conquête de l'esprit libéral. En effet, dans les mystères étaient déjà des explications fort grossières, et bien éloignées de ce que furent depuis les explications philosophiques; mais enfin c'étaient des tentatives d'explication : on cherchait à s'y rendre un certain compte des représentations visibles du culte. C'est des mystères, vous ne le croiriez pas, Messieurs, qu'est sortie la philosophie. Les premiers philosophes grecs avaient voyagé dans l'Orient et s'étaient fait initier aux mystères. Peu à peu, après bien des tâtonnements et des essais plus ou moins heureux sur divers points de la Grèce, la philosophie arrive et s'établit dans la capitale même de la Grèce; c'est là qu'au sein des lumières toujours croissantes et dans le progrès rapide de l'esprit grec, elle rejette toute forme symbolique, et prend enfin celle qui lui est propre...... Dix siècles ont été nécessaires pour épuiser le mouvement socratique .... La philosophie de Socrate eut bien des vicissitudes. Après être sortie violemment, comme cela se passe ordinairement, du sein du culte, elle y rentra sous

(1) Mais elle peut espérer la remplacer auprès des jeunes gens qui suivent des cours de métaphysique; et c'est pour cela qu'on tient tant à faire imposer des cours de métaphysique à la jeunesse des colléges. Quelle folie a la religion de ne pas trouver bon qu'on la *remplace!*

les auspices d'hommes qui en savaient beaucoup plus long que Socrate, et qui en rentrant, jusqu'à un certain point et dans une certaine mesure, en bon accord avec les mystères et la religion, savaient parfaitement ce qu'ils faisaient. Et, Messieurs, ils n'étaient pas pour cela moins philosophes. Pourquoi? c'est qu'ils savaient ce qu'ils faisaient; c'est que ce qu'ils faisaient ils le voulaient faire, et que c'était leur réflexion même, c'est-à-dire l'idée philosophique, qui les conduisait là où ils consentaient à aller..... Tout de même que la philosophie orientale a pour base première les Védas, que la philosophie grecque est sortie des mystères, de même la philosophie du moyen âge est fondée sur la Bible, l'ancien et le nouveau Testament, et les décisions souveraines de l'Église.... Mais la pensée qui s'exerce dans un cercle qu'elle n'a point tracé elle-même, et qu'elle n'ose pas dépasser, est une pensée qui peut contenir toute vérité; ce n'est pas encore la pensée dans cette liberté absolue qui caractérise la philosophie proprement dite... Aujourd'hui l'émancipation est complète. (*Introduction à l'hist. de la philos.*, deuxième leçon) (1).

Rien ne peut arrêter la marche fatale des choses. La philosophie est le produit du dernier effort de l'esprit humain : elle est un progrès sur la religion ; elle doit donc remplacer la religion dans les classes aisées, en attendant qu'elle la remplace dans la majorité de l'espèce humaine.

« Pensez-y, Messieurs, rien ne recule, tout avance! La philosophie a gagné en passant de l'Orient à la Grèce, elle a gagné immensément en passant de la Grèce à l'Europe; elle ne peut que gagner dans l'avenir. J'ai essayé de vous montrer dans ma dernière leçon que la philosophie est, si je puis m'exprimer ainsi, le point culminant de la pensée individuelle : aujourd'hui vous avez vu s'agrandir sans cesse dans des proportions considérables le rôle qu'a joué tour à tour la philosophie dans les trois grandes époques de l'histoire du monde. Ma foi est que, dans un avenir inconnu, l'esprit philosophique s'étendra, se dévelop-

(1) *Voyez* le même rapprochement suivi des mêmes conclusions dans le *Cours d'Histoire de la Philosophie au* XVIIIe *siècle*, deuxième leçon.

pera, et que tout comme il est le plus haut et le dernier développement de la nature humaine, le dernier venu dans la pensée, de même il sera le dernier venu dans l'espèce humaine, et le point culminant de l'histoire. Ainsi, dans l'Orient, sur cent créatures pensantes, et par conséquent en possession de la vérité, il y en avait une (je parle par chiffres pour me faire entendre) qui cherchait à se rendre compte de la vérité, et à s'entendre avec elle-même. En suivant ce calcul, en Grèce il y en avait trois peut-être. Eh bien! aujourd'hui, même dans l'enfance de la philosophie moderne, on peut dire qu'il y en a probablement sept ou huit qui cherchent à se comprendre, qui réfléchissent. Le nombre des penseurs, des esprits libres, des philosophes, s'accroîtra, s'étendra sans cesse, jusqu'à ce qu'il prédomine et devienne la majorité dans l'espèce humaine. *Introd. à l'histoire de la philosophie*, première leçon.

(Suit le passage cité plus haut, où il est dit que le christianisme est la philosophie du peuple, que la philosophie est *patiente*, et que « heureuse de voir les masses entre les bras du christianisme, elle se contente de lui tendre doucement la main, et de l'aider à s'élever PLUS HAUT ENCORE. »)

Voilà ce que liront les familles religieuses, et non pas dans un fragment isolé, mais partout, dans tous les livres de la secte qui a imposé son joug à l'Université. Et l'on pense que leur confiance dans l'enseignement de l'État en sera bien augmentée? Non. Ne nous flattons point. Quand on connaîtra en France la philosophie de l'Université aussi bien qu'aujourd'hui on la connaît peu, ce ne seront pas seulement les familles ultramontaines, ce seront toutes les familles *religieuses* qui craindront pour leurs enfants des écoles où l'État protecteur de toutes les religions laisse enseigner en son nom une philosophie destructive de tous les cultes.

CHAPITRE III.

L'éclectisme et le déisme.

L'inquiétude des familles qui ont une religion positive gagnera le petit nombre d'hommes qui n'en ont pas. La religion naturelle n'est-elle pas contenue tout entière dans les religions positives du monde civilisé? Les déistes se souviendront que l'école a souvent contesté dans ses disputes ce que le genre humain proclame dans sa conscience et le prêtre à l'autel, l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, cette foi commune des Chrétiens, des Juifs et des Mahométans. Ils craindront que la philosophie de l'Université ne se soit emportée dans son travail de destruction, jusqu'à ébranler même la religion naturelle avec ces saintes croyances, et ouvrant à leur tour les livres de l'école éclectique, non plus pour les juger du haut d'une orthodoxie quelconque, mais pour y chercher seulement la foi religieuse de l'humanité, ils trouveront dans le plus élémentaire, le plus classique de tous (1), cette sèche et désolante doctrine, — que l'immortalité ou plutôt l'existence de l'âme est un problème, et que ce problème l'homme n'est pas encore en mesure de l'aborder.

---

(1) *Esquisses de philosophie morale de Dugald-Stewart*, traduction et préface de M. Jouffroy.

« Nous prions qu'on ne voie dans ce que nous venons de dire aucune autre intention que celle de montrer combien la question du principe des phénomènes intérieurs (1) est encore scientifiquement indécise ; quelle que soit l'opinion qu'on préfère sur cette question, c'est un point sur lequel les métaphysiciens et les physiologistes devraient au moins s'accorder. Il en est un second qui devrait pareillement les réunir, c'est qu'*elle restera indécise tant que les connaissances sur la nature humaine demeureront où elles en sont*; car il n'y a de débats que sur les choses *qu'on ignore...* Il est donc évident que *si* l'on peut parvenir à résoudre cette question, la science des faits de conscience est la route ; mais *il ne l'est pas moins* que *dans l'état actuel de cette science, cette question est prématurée.* Il faut donc *laisser dormir encore quelque temps ce problème* qui a de l'importance *relativement à notre immortalité*, mais qui n'intéresse nullement l'étude des faits internes ; la *science n'est pas en mesure pour l'aborder...* Comme le principe de ces phénomènes est encore indéterminé, il importe fort peu qu'on l'appelle âme ou autrement : le mot ne préjuge rien sur la question, même dans l'opinion publique, qui sait bien que *c'est une question.* »

Mais Jouffroy n'existe plus que par ses élèves et par ses livres, et d'ailleurs quelle qu'ait été l'influence de son enseignement sur l'Université, jamais son idéologie sceptique n'a pu rivaliser d'autorité avec la métaphysique hardie du fondateur de l'éclectisme. Nos déistes passeront donc de l'élève au maître : ils interrogeront la doctrine du philosophe qui n'a pas besoin de devenir grand maître de l'Université, comme ministre, pour demeurer grand maître de la philosophie de l'Université, comme chef d'école. Indifférents sur tout le reste, ils demanderont à son système une vérité, une seule, à savoir qu'il existe un Dieu. Or que liront-ils sur ce grave sujet, le seul qui les intéresse?

---

(1) C'est-à-dire la question de savoir si nous avons une âme ou si nous n'en avons pas.

Ces lignes étranges :

« Dieu n'étant donné qu'en tant que *cause absolue*, à ce titre, selon moi, il *ne peut pas ne pas produire*, de sorte que la création cesse d'être inintelligible, et qu'*il n'y a pas plus de Dieu sans monde que de monde sans Dieu*. Ce dernier point m'a paru d'une telle importance, que je n'ai pas craint de l'exprimer avec toute la force qui était en moi (1). » — Le dieu de la conscience n'est pas un dieu abstrait, un roi solitaire relégué par delà la création sur le trône désert d'une éternité silencieuse et d'une existence absolue qui ressemble au néant même de l'existence. C'est un dieu à la fois vrai et réel, à la fois substance et cause, toujours substance et *toujours cause, n'étant substance qu'en tant que cause*, c'est-à-dire *cause absolue*, un et plusieurs, éternité et temps, espace et nombre, essence et vie, indivisibilité et totalité, principe, fin et milieu, au sommet de l'être et à son plus humble degré, infini et fini tout ensemble, *triple* enfin, c'est-à-dire *à la fois Dieu nature et humanité*. En effet, *si Dieu n'est pas tout, il n'est rien* (2)... Dieu n'est substance absolue qu'en tant que cause absolue, et son essence est précisément dans sa puissance créatrice (3)... La force divine est *toujours en acte*. Dieu est essentiellement actif et créateur. Il suit de là qu'à moins de dépouiller Dieu de sa nature et de ses perfections essentielles, il faut bien admettre qu'une puissance *essentiellement* créatrice *n'a pas pu ne pas créer* (4)... Dans la nature extérieure est aussi une *pensée*, mais une pensée qui s'ignore elle-même, qui, cachée et comme ensevelie dans le monde inorganique, commence à se manifester dans le monde végétal, se manifeste davantage encore dans l'animalité, et qui ne se saisit elle-même et ne dit moi que dans l'humanité, je veux dire dans la conscience de l'homme. Oui, messieurs, il y a aussi une histoire du monde extérieur, car ce monde extérieur a sa base, son développement régulier et son progrès. Il y a une échelle des êtres impersonnels que parcourt la *pensée* pour arriver à la conscience d'elle-même; elle commence à se savoir dans l'humanité. Ici commence pour elle un nouveau développement,

(1) *Fragments philosoph.*, préface de la 2e édition.
(2) *Id.*, préface de la 1re édition.
(3) *Id.*, préface de la 2e édition.
(4) *Id.*, avertissement.

plus riche encore et tout aussi régulier que le précédent, qu'elle doit parcourir aussi pour arriver, non plus à la simple conscience, mais à la connaissance absolue d'elle-même. Il lui faut, pour parvenir à cette connaissance pleine et entière de sa nature et des richesses qu'elle renferme, le même travail qu'il lui a fallu pour arriver de la nature organique à la nature personnelle. Ce travail est l'histoire entière de l'humanité (1). »

Les déistes liront, reliront ces pages et n'en pourront croire leurs yeux. Malgré la précision de ces formules, ils chercheront à en changer le sens. Malgré leur répétition incessante, systématique, ils refuseront d'admettre qu'elles forment un dessein arrêté dans la pensée de l'auteur. Quoi ! le chef de l'école à laquelle appartient l'Université professerait que Dieu *ne peut pas exister*, donc *n'a jamais existé sans le monde*, et qu'*il n'y a pas plus de Dieu sans monde que de monde sans Dieu !* Quoi les livres donnés à la jeunesse pour *compléter les cours* lui enseigneraient que Dieu est une cause *absolue*, c'est-à-dire *absolument* obligée de créer ; que Dieu est une *force essentiellement* et *toujours* en acte, c'est-à-dire *éternellement* créatrice ; que cette force n'est substance *qu'en tant que cause*, c'est-à-dire n'existe qu'à la condition de créer ! Quoi ! les cours de philosophie *imposés* aux jeunes gens à l'entrée des carrières libérales auraient pour objet de leur apprendre qu'un Dieu indépendant et *réellement* distinct du monde est une *abstraction*, que le vrai Dieu est *triple*, c'est-à-dire *à la fois Dieu, Nature et Humanité*. L'Université enseignerait que l'esprit et la matière ne font qu'un, n'étant l'une et l'autre que la substance divine déterminée, la pensée divine réalisée, la force divine passant du minéral dans le végétal, du végétal dans l'ani-

(1) *Introduction à l'histoire de la philosophie*, troisième leçon.

mal et arrivant enfin dans l'homme à la connaissance de plus en plus claire d'elle-même ! Mais que serait-ce qu'un tel système, à part les mots, sinon le plus formel athéisme? Pour nier Dieu faut-il donc absolument pousser l'absurdité jusqu'à soutenir que nous sommes les créatures intelligentes d'un hasard aveugle? N'est-ce pas encore nier Dieu que d'en faire l'essence virtuelle de l'univers et l'expression abstraite de ses lois? Le genre humain reconnaît-il l'auteur de toutes choses dans ce je ne sais quoi qui n'est rien sans le monde, ne fait qu'un avec le monde, n'a de réalité que dans le monde, fils de ses œuvres bien plutôt qu'il n'en est le père? N'avaient-ils pas exactement le même Dieu, ces naturalistes du dix-huitième siècle dont l'opinion publique a pourtant flétri la doctrine comme athée? Non, l'Université n'a point appartenu vingt ans à une école dont les chefs enseigneraient qu'il n'y a pas plus de Dieu sans monde que de monde sans Dieu. Non, le Dieu de l'éclectisme n'est pas la Nature des athées. Le reste du système dément ces *phrases malheureuses;* autrement *les pouvoirs publics qui veillent sur l'éducation s'en seraient émus.*

Ainsi raisonneront les déistes, et, au premier abord peut-être, ils se tiendront satisfaits de cet argument, qui a si bien réussi devant les chambres : La faute serait énorme, donc il est inutile de s'assurer qu'elle n'a point été commise. Mais une sécurité si mal fondée ne durera pas. Les gens familiarisés avec les aberrations de l'esprit humain ne tarderont pas à soupçonner que ces prétendues *phrases malheureuses* pourraient bien former la pierre angulaire du système éclectique. Ils étudieront ce système, non plus pour en extraire des phrases, mais pour en pénétrer la pensée, et aussitôt ils y ver-

ront raisonnements, observations, inductions, tout concourir au même but, tout aboutir à cette conclusion : que Dieu, l'Homme et le monde extérieur, distincts d'*une distinction purement logique*, ne sont rien que les éléments abstraits d'une unité *réellement* indivisible.

Ainsi l'unité réelle, la triplicité logique de l'âme ne prouve-t-elle pas la triplicité logique, l'unité réelle de Dieu ?

« En rentrant dans la conscience, nous avons vu que le rapport de la raison, de l'activité et de la sensation est tellement intime, que, l'un de ces éléments donné, les deux autres entrent de suite en exercice, et que cet élément c'est l'activité libre. Sans l'activité libre ou le moi, la conscience n'est pas, c'est-à-dire que les deux autres phénomènes, qu'ils aient lieu ou qu'ils n'aient pas lieu, sont comme s'ils n'étaient pas pour le moi qui n'est pas encore. Or le moi n'existe pour lui-même, ne s'aperçoit et ne peut s'apercevoir qu'en se distinguant de la sensation, que par là même il aperçoit, et qui prend par là son rang dans la conscience. Mais comme le moi ne peut s'apercevoir et apercevoir la sensation qu'en apercevant, c'est-à-dire par l'intervention de la raison, principe nécessaire de toute aperception, de toute connaissance, il s'ensuit que l'exercice de la raison est contemporain de l'exercice de l'activité personnelle et des impressions sensibles. La triplicité de conscience, dont les éléments sont distincts et irréductibles l'un à l'autre, se résout donc dans un fait unique, comme l'unité de la conscience n'existe qu'à la condition de cette triplicité. De plus, si les trois phénomènes élémentaires de la conscience sont contemporains, si la raison éclaire immédiatement l'activité qui se distingue alors de la sensation ; comme la raison n'est pas autre chose que l'action des deux grandes lois de la causalité et de la substance, il faut qu'immédiatement la raison rapporte l'action à une cause et à une substance intérieure, savoir le moi, la sensation, à une cause et à une substance extérieure, le non-moi ; mais ne pouvant s'y arrêter comme à des causes vraiment substantielles, tant parce que leur phénoménalité et leur contingence manifeste leur ôtent tout caractère absolu et substantiel, que parce qu'étant deux, elles se limitent l'une par l'autre, et s'excluent ainsi du rang de sub-

stance, il faut que la raison les rapporte à une cause substantielle unique au delà de laquelle il n'y a plus rien à chercher relativement à l'existence, c'est-à-dire en fait de cause et de substance, car l'existence est l'identité des deux. Donc l'existence substantielle et causatrice, avec les deux causes ou substances finies dans lesquelles elle se développe, est connue en même temps que ces deux causes, avec les différences qui les séparent et le lien de nature qui les rapproche, c'est-à-dire que l'ontologie nous est donnée en même temps tout entière, et même qu'elle nous est donnée en même temps que la psychologie. Ainsi dans le premier fait de conscience l'unité psychologique dans sa triplicité se rencontre pour ainsi dire vis-à-vis de l'unité ontologique dans sa triplicité parallèle. Le fait de conscience qui comprend trois éléments internes nous révèle aussi trois éléments externes : tout fait de conscience est psychologique et ontologique à la fois, et contient déjà les trois grandes idées que la science, plus tard, divise ou résume, mais qu'elle ne peut dépasser, savoir : l'Homme, la Nature et Dieu. Mais l'Homme, la Nature et le Dieu de la conscience ne sont pas de vaines formules, mais des faits et des réalités. L'Homme n'est pas dans la conscience sans la Nature, ni la Nature sans l'Homme, mais tous deux s'y rencontrent dans leur opposition et leur réciprocité, comme des causes, et des causes relatives, dont la nature est de se développer toujours, et toujours l'une par l'autre. Le Dieu de la conscience n'est pas un Dieu abstrait, un roi solitaire relégué par delà la création sur le trône désert d'une éternité silencieuse et d'une existence absolue qui ressemble au néant même de l'existence; c'est un Dieu à la fois vrai et réel, à la fois substance et cause, toujours substance et toujours cause, n'étant substance qu'en tant que cause, c'est-à-dire étant cause absolue, un et plusieurs, éternité et temps, espace et nombre, essence et vie, indivisibilité et totalité, principe, fin et milieu, au sommet de l'être et à son plus humble degré, infini et fini tout ensemble, triple enfin, c'est-à-dire à la fois Dieu, Nature et Humanité. En effet, si Dieu n'est pas tout il n'est rien; s'il est absolument indivisible en soi, il est inaccessible, et par conséquent il est incompréhensible, et son incompréhensibilité est pour nous sa destruction. Incompréhensible comme formule et dans l'école, Dieu est clair dans le monde, qui le manifeste, et pour l'âme, qui le possède et qui le sent. Partout présent, il revient en quelque sorte à lui-même dans la conscience de

l'homme, dont il constitue indirectement le mécanisme et la triplicité phénoménale, par le reflet de sa propre vertu et de la triplicité substantielle dont il est l'identité absolue (1). »

Ainsi l'analyse des idées de la raison ne prouve-t-elle pas que Dieu n'est substance ou n'existe qu'à la condition d'être cause ou de créer; que l'infini ou Dieu se réduit à une vaine formule sans le fini ou le monde, et qu'il n'y a de réellement existant que l'unité des deux ?

« Parmi les lois de la pensée données par la psychologie, les deux lois fondamentales qui contiennent toutes les autres, la loi de causalité et la loi de substance, irrésistiblement appliquées à elles-mêmes, nous élèvent directement à leur cause et à leur substance; et comme elles sont absolues, elles nous élèvent à une cause absolue et à une substance absolue. Mais une cause absolue et une substance absolue sont identiques dans l'essence, toute cause absolue devant être substance en tant qu'absolue, et toute substance absolue devant être cause pour pouvoir se manifester. De plus une substance absolue doit être unique pour être absolue : deux absolus sont contradictoires, et l'absolue substance est une ou n'est pas. On peut même dire que toute substance est absolue en tant que substance et par conséquent une; car des substances relatives détruisent l'idée même de substance, et des substances finies qui supposent au delà d'elles une substance encore à laquelle elles se rattachent, ressemblent fort à des phénomènes. L'unité de la substance dérive donc de l'idée même de la substance, laquelle dérive de la loi de la substance, résultat incontestable de l'observation psychologique; de sorte que l'expérience, appliquée à la conscience, donne à un certain degré de profondeur ce qui lui est le plus opposé en apparence, c'est-à-dire l'ontologie. En effet, la causalité substantielle c'est

(1) *Fragm. philosoph.*, préf. de la 1re édition. — *Voy.* la même théorie aux chapitres : Du fait de conscience, t. I, p. 248, 3e édition. — Du premier et du dernier fait de conscience (*id.*, p. 346).—Sixième leçon de l'*Introduction à l'histoire de la philosophie*. — Préface de la 2e édition des *Fragments*, et *passim*.

l'être en soi, donc les lois rationnelles sont les lois de l'être, et la raison est la vraie existence (1). »

« Remarquez bien *ce point fondamental* dont *les conséquences sont très-graves*. Comme la notion du moi est celle de la cause à laquelle nous rapportons les phénomènes de la volition, de même la notion du non-moi est tout entière dans celle de la cause des phénomènes sensitifs et involontaires. Or, l'être que nous sommes et le monde extérieur n'étant que des causes, il s'ensuit que l'être des êtres auquel nous le rapportons nous est également donné sous la notion de cause. Dieu n'est pour nous qu'à titre de cause; sans quoi la raison ne lui rapporterait ni l'humanité ni le monde. Il n'est substance absolue qu'en tant que cause *absolue*, et son *essence* est précisément dans sa *puissance créatrice* (2). »

« Quels sont les éléments de la raison humaine?... les idées de la substance et du phénomène, de la cause absolue et des causes relatives, du parfait et de l'imparfait, du fini et de l'infini..... Une analyse savante identifie entre eux tous les seconds termes et tous les premiers entre eux..... Toute vraie existence, toute *réalité* est dans l'*union* de ces deux éléments; il faut qu'ils coexistent pour que de leur coexistence résulte la réalité..... Mais comment coexistent-ils?..... L'absolu c'est une cause, non pas une cause relative, contingente, finie, mais une *cause absolue*. Or, étant une cause absolue, l'unité, la substance ne peut pas ne pas passer à l'acte, elle ne peut pas ne pas se développer. Soit donné seulement l'être en soi, la substance absolue sans causalité, le monde est impossible. Mais si l'être en soi est une *cause absolue*, la création n'est pas possible, elle est *nécessaire*, et le monde ne peut pas ne pas être, etc. (3). »

L'analyse de la volonté ne conduit-elle pas au même Dieu que l'analyse de la raison, c'est-à-dire à une activité virtuelle, indéterminée, qui ne se réalise, en d'autres termes ne devient réelle, que dans l'énergie de l'homme et dans les forces de la nature?

---

(1) *Fragm. philos.*, préf. de la 1re édition.

(2) *Fragm. philos.*, préf. de la 2e édition.

(3) *Introduction à l'histoire de la philosophie*, cinquième et sixième leçons. *Voy.*, page 87, ces extraits cités en entier, parce qu'ils contiennent à la fois la théodicée de M. Cousin et sa théologie.

« Spontanés ou volontaires, tous les actes personnels ont cela de commun, qu'ils se rapportent immédiatement à une cause qui a son point de départ uniquement en elle-même, c'est-à-dire qu'ils sont libres; telle est la notion propre de la liberté... Si la liberté est distincte des phénomènes libres, le caractère de tout phénomène étant d'être plus ou moins déterminé, mais de l'être toujours, il suit que le caractère propre de la liberté, dans son contraste avec les phénomènes libres, est l'indétermination. La liberté n'est donc pas une forme de l'activité; mais l'activité en soi, l'activité indéterminée, qui précisément à ce titre se détermine sous une forme ou sous une autre. D'où il suit encore que le moi ou l'activité personnelle, spontanée et réfléchie, ne représente que le *déterminé de l'activité*, mais non son essence. La liberté est l'idéal du moi; le moi doit y tendre sans y arriver jamais; il en participe, mais il n'est point elle. Il est *la liberté en acte*, non la liberté en puissance; c'est une cause, mais une cause phénoménale et non substantielle, relative et non absolue. Le moi absolu de Fichte est une contradiction. Il implique que rien d'absolu et de substantiel ne se rencontre dans quoi que ce soit de déterminé, c'est-à-dire de phénoménal. En fait d'activité, la substance ne peut donc se trouver qu'en dehors et au-dessus de toute activité phénoménale, dans la puissance non encore passée à l'action, dans *l'indéterminé*, capable de *se* déterminer par soi-même, dans la liberté dégagée de ses formes, qui en la déterminant la limitent. Nous voilà donc, dans l'analyse du moi, arrivés encore par la psychologie à une nouvelle face de l'ontologie, à une activité substantielle antérieure et supérieure à toute activité phénoménale, qui produit tous les phénomènes de l'activité, leur survit à tous et les renouvelle tous, immortelle et *inépuisable* dans la *défaillance* de ses *modes* temporaires (1). »

Voulez-vous encore une preuve que Dieu, l'homme et la nature ne font qu'un, voyez l'identité des lois qui régissent la cause des sensations humaines ou la nature, la cause des déterminations humaines ou l'homme, la cause des idées humaines ou Dieu.

« C'est par l'observation que dans l'intimité de la conscience,

---

(1) *Fragm. philos.*, préf. de la 1re édition.

et à un degré où Kant n'avait pas pénétré, sous la relativité et la subjectivité apparente des principes nécessaires, j'atteignis et démêlai le fait instantané mais réel de l'aperception spontanée de la vérité, aperception qui ne se réfléchissant point immédiatement elle-même, passe inaperçue dans les profondeurs de la conscience, et y est la base véritable de ce qui, plus tard, sous une forme logique et entre les mains de la réflexion, devient une conception nécessaire. La réflexion et la spontanéité comprennent toutes les formes réelles de l'activité.... Chose admirable! cette activité absolue affecte dans son développement des formes parallèles à celles de la raison, savoir la *spontanéité* et la *réflexion*. Ces deux moments se retrouvent dans une sphère comme dans l'autre, et le principe de l'une comme de l'autre est toujours une causalité substantielle. L'activité et la raison se pénètrent donc intimement dans l'unité de la substance.... Le monde extérieur n'est qu'un assemblage de causes correspondantes à nos sensations réelles ou possibles; le rapport de ces causes entre elles est l'ordre du monde. Ainsi ce monde est de la même étoffe que nous, et la nature est sœur de l'homme; elle est active, vivante, animée comme lui, et son histoire est un drame tout aussi bien que la nôtre.... La nature se compose comme l'humanité de lois et de forces, de raison et d'activité, et sous ce point de vue les deux mondes se rapprochent encore. N'y a-t-il rien de plus? Comme nous avons réduit à deux les lois de la raison et les modes de la force libre, de même ne pourrait-on tenter une réduction des forces de la nature et de leurs lois? Ne pourrait-on pas réduire tous les modes réguliers d'action de la nature à deux modes, qui, dans leur rapport avec l'action spontanée et réfléchie du moi et de la raison, manifesteraient une harmonie plus intime encore que celle que nous venons d'indiquer entre le monde intérieur et le monde extérieur? On entrevoit que je veux parler ici de l'*expansion* et de la *concentration*.... Allons plus loin. Comme c'est une loi déjà reconnue de la même raison qui gouverne l'humanité et la nature, de rattacher toute cause finie et toute loi multiple, c'est-à-dire toute cause et toute loi phénoménale, à quelque chose d'absolu qui ne laisse plus rien chercher au delà relativement à l'existence, c'est-à-dire à la substance, cette loi rattache le monde extérieur composé de forces et de lois à une substance qui doit être une cause pour être le sujet des causes de ce monde, qui doit être une intelligence pour être le sujet

de ses lois, à une substance enfin qui doit être l'identité de l'activité et de l'intelligence. Nous voilà donc arrivés de nouveau par l'observation et l'induction dans la sphère extérieure précisément au même point où l'observation et l'induction nous ont conduits successivement dans la sphère de la personnalité et dans celle de la raison; la conscience dans sa triplicité est donc une; le monde physique et moral est un, la science est une, c'est-à-dire, en d'autres termes, *Dieu est un*.... La spontanéité est le point de départ, la réflexion, le point de retour, la circonférence entière est la vie intellectuelle, le centre est l'intelligence absolue qui domine et explique tout. Ces principes sont d'une fécondité inépuisable. Allez de la nature humaine à la nature extérieure, vous y retrouverez la spontanéité sous la forme de l'expansion, la réflexion sous celle de la concentration. Portez vos regards sur l'existence universelle : la nature extérieure y joue le rôle de la spontanéité, l'humanité celui de la réflexion. Enfin, dans l'histoire de l'espèce humaine, le monde oriental représente ce premier mouvement dont la spontanéité puissante a fourni au genre humain sa base indestructible, et le monde païen et surtout chrétien représente la réflexion qui se développe peu à peu, s'ajoute à la spontanéité, la décompose et la recompose avec la liberté qui lui est propre, tandis que *l'esprit du monde* plane sur toutes ces formes et demeure au centre; mais sous toutes ces formes, dans tous ces mondes, à tous les degrés de l'existence physique, intellectuelle ou historique, les mêmes éléments intégrants se retrouvent dans leur variété et leur harmonie (1). »

L'histoire enfin ne prouve-t-elle pas que Dieu ne peut pas exister sans le monde, l'histoire, ce *développement* nécessaire de l'activité substantielle qui, en *tombant dans le temps et dans l'espace*, constitue les forces et les lois de la nature, les *forces et les lois de l'humanité?* Voyez. L'activité substantielle est gouvernée par la raison, sa loi fatale. Une analyse savante réduit la raison à trois idées. Donc trois idées seulement avaient

(1) *Fragm. philos.*, préf. de la 1re édition. *Voy.* aussi l'*Introduction à l'histoire de la philosophie*, cinquième leçon.

à se manifester dans le monde moral, et la civilisation, ou le développement de l'activité substantielle dans la conscience du genre humain, n'avait que trois époques à traverser pour arriver à son terme. Or l'histoire confirme ces conclusions de la logique. Le monde oriental a appartenu à l'idée de l'infini ou de Dieu, le monde païen à l'idée du fini ou de l'univers; mais l'esprit humain avance; la consommation des temps approche, et au siècle marqué, M. Cousin vient dévoiler au monde le vrai sens de la révélation de Jésus-Christ, à savoir, que l'infini ne fait qu'un avec le fini, que l'infini ne peut point exister sans le fini, que l'infini sans le fini n'est qu'une formule vide, et qu'il n'y a pas plus de Dieu sans univers que d'univers sans Dieu.

« Comme on ne peut concevoir que trois éléments dans la pensée, on ne peut concevoir que trois époques dans le développement de la pensée par l'histoire; on ne peut concevoir qu'il puisse y avoir d'autres époques, ou qu'il puisse y en avoir une de moins..... Essayez de retrancher une de ces époques: en ne faisant que deux grandes époques, vous détruisez le développement d'un des éléments de l'humanité, et vous condamnez l'humanité à ne pas se développer tout entière. Retranchez l'époque de l'infini, par exemple; mais est-il possible que si l'infini est un élément considérable et réel de la pensée, il n'occupe pas une époque spéciale dans l'histoire?... Retranchez-vous l'époque où doit régner le fini? même absurdité..... Négligerez-vous le rapport du fini et de l'infini, et ne donnerez-vous pas une époque spéciale à l'expression de ce rapport? Vous condamnez l'humanité à aller sans cesse de l'infini au fini, ou du fini à l'infini, sans que jamais elle essaye de rapporter l'un à l'autre, et de faire cesser l'opposition qui les sépare. Vous ne pouvez donc retrancher aucune des trois grandes époques dans lesquelles nous avons partagé le mouvement universel de l'histoire. Essayez maintenant d'en ajouter une quatrième. Tentez-le, Messieurs; il n'est pas au pouvoir de la pensée, je ne dis pas d'y réussir, mais de le tenter..... Il n'y a donc que trois grandes époques; il ne peut y en avoir que trois, et il ne peut y en avoir moins de trois. —

Reste à savoir dans quel ordre se succèdent ces trois époques ; laquelle commence et laquelle finit..... Je soutiens que la première époque de l'humanité doit être nécessairement la prédominance de l'idée de l'infini, de l'idée de l'unité, de l'idée de l'absolu et de l'éternité... Ensuite arrive nécessairement l'époque de la personnalité et du fini, et vous concevez maintenant que cette époque doit être la seconde et non la première. Quand ces deux époques auront fait leur temps, il en viendra une troisième qui ne sera plus, qui ne peut plus être ni la domination de l'infini, ni celle du fini. L'humanité ne recule jamais ; mais après avoir épuisé les extrêmes, se connaissant dans toute sa force et dans toute sa faiblesse, elle arrive à la conception tardive du rapport *nécessaire* du fini et de l'infini ; de là une époque qui sans être ni la première ni la seconde, tend à une conciliation des deux, répand et marque partout dans l'industrie, dans l'État, dans l'art, dans la religion, dans la philosophie, la catégorie du rapport du fini avec l'infini, et donne dans l'histoire à cette catégorie supérieure son expression propre et son époque (1). »

Quand les déistes auront médité tous ces arguments psychologiques, théologiques, historiques, mathématiques, métaphysiques, etc., ils sauront que le Dieu-Nature de l'Éclectisme n'est point un écart d'imagination, mais bien le dogme fondamental, le dernier mot du système. Et qu'arrivera-t-il le jour où les déistes sauront que le dieu éclectique ne peut pas exister sans le monde, ce qui rend le monde éternel comme Dieu ? L'Université fera-t-elle ce jour-là un grand pas dans la confiance des familles ? En vérité les chambres devraient y regarder à deux fois avant de proclamer l'enseignement libre, si l'on doit laisser professer dans les écoles de l'État que l'immortalité de l'âme est un problème, et le Dieu des chrétiens une abstraction.

(1) *Introduction à l'histoire de la philosophie*, septième et huitième leçons.

CHAPITRE IV.

L'éclectisme et le sens commun.

A qui donc peut convenir une philosophie qui ruine toutes les religions positives et blesse la religion naturelle ? Aux sceptiques qui ne croient à rien? Mais où sont-ils ces prétendus sceptiques?

L'homme n'est point seulement la *chose qui pense* de Descartes, ni la chose qui *veut* de M. Cousin ; c'est-encore une chose qui *croit*. On trouve des esprits forts qui s'imaginent n'avoir pas de religion ; mais, à part les métaphysiciens, qui est-ce qui a la prétention de ne pas avoir le *sens commun ?* La foi naturelle du genre humain résistera toujours aux sophismes de l'école. Inquiets des divagations de prétendus sages qui révoquent en doute jusqu'à l'existence réelle de l'âme et de Dieu, les gens du monde se persuaderont qu'une philosophie aussi peu respectueuse pour le sens commun en matière de religion a dû déraisonner en bien d'autres rencontres. Ils interrogeront à leur tour les livres éclectiques, non plus dans l'intérêt de la religion, mais dans l'intérêt du bon sens, et seront-ils bien satisfaits d'y trouver des propositions comme les suivantes?

La raison de l'homme peut arriver par l'emploi lé-

gitime de ses forces à l'intelligence et à l'explication absolue de toutes choses :

« Jeunes gens, qui vous proposez de fréquenter ces leçons,... vous trouverez dans la vraie philosophie, avec l'*intelligence et l'explication de toutes choses* une paix supérieure et inaltérable (1). » — « La philosophie abdique, elle renonce à sa fin qui est l'*intelligence et l'explication de toutes choses* par l'emploi légitime de nos facultés, quand elle renonce à l'emploi illimité de la raison (2). » — « La philosophie est l'intelligence absolue, l'explication absolue de toutes choses (3). » — « Une grande pensée aussi, une pensée divine est dans le monde physique, mais elle y est sans se connaître elle-même; ce n'est qu'à travers les différents règnes de la nature, et par un travail progressif qu'elle arrive à la conscience d'elle-même dans l'homme : là elle ne se connaît d'abord que bien imparfaitement, et c'est encore de degré en degré, et pour ainsi dire de règne en règne, et par le travail progressif de l'histoire, qu'elle parvient non plus seulement à la conscience, mais à l'intelligence pleine et entière d'elle-même. Cette *intelligence absolue* et adéquate de la pensée par elle-même, c'est l'histoire de la philosophie (4). »

La raison de l'homme peut et doit se démontrer, à force de raisonner, qu'elle n'est point une chose qui déraisonne :

« Chose étrange ! un être sait et connaît hors de sa sphère; il n'est que lui-même, et il connaît autre chose que lui; son existence n'est pour lui que son individualité même, et du sein de ce monde individuel qu'il habite et qu'il constitue, il atteint un monde étranger au sien; et cela par des forces qui, tout intérieures et personnelles qu'elles sont par leur rapport d'inhérence à leur sujet, s'étendent au delà de son enceinte et lui découvrent des choses placées au delà de sa réflexion et de sa conscience. Que l'esprit de l'homme soit pourvu de ces forces

(1) *Introduction à l'hist. de la philos.*, première leçon.
(2) *Fragm. philos.*, préface de la troisième édition.
(3) *Introduction à l'hist. de la philos.*, première leçon.
(4) *Introduction à l'hist. de la philos.*, quatrième leçon et *passim*.

merveilleuses, nul ne peut en douter; mais *leur portée est-elle légitime*, et ce qu'elle révèle existe-t-il réellement? Les principes intellectuels qui ont une autorité incontestable dans le monde intérieur de leur sujet, *sont-ils également valables* relativement à leurs objets externes? C'est là le *problème* objectif par excellence; or comme tout ce qui est placé au-dessus de la conscience est objectif, et comme toutes les existences réelles et substantielles sont extérieures à la conscience, laquelle ne s'exerce que sur des phénomènes internes, il s'ensuit que tout problème qui se rapporte à quelque être particulier, ou qui, en général, implique la question de l'existence, est un problème objectif. Enfin, comme le *problème* de la légitimité des moyens que nous avons de connaître tout objectif, quel qu'il soit, est le problème de la légitimité des moyens que nous avons de connaître d'une manière *absolue* (l'absolu étant ce qui n'est pas relatif au moi, mais ce qui se rapporte à l'être), il s'ensuit que le problème de la légitimité de toute connaissance externe, objective, ontologique, est le problème de la connaissance absolue. Le *problème* de l'absolu constitue la haute logique. Quand nous sommes *assurés* de la *légitimité de nos moyens de connaître* d'une manière *absolue*, nous appliquons ces moyens *démontrés légitimes* à quelque objet, c'est-à-dire à quelque objet particulier; et *nous agitons la réalité de l'existence* du moi substantiel, *l'âme* qui se conçoit et ne s'aperçoit pas; de cet être étendu et figuré que nous appelons *matière*; et de cet être suprême, raison dernière de tous les êtres, de tous les objets extérieurs, et du sujet lui-même qui s'élève jusqu'à lui, *Dieu*. Enfin, après ces problèmes relatifs à l'existence des divers objets particuliers, se rencontrent ceux des modes et des caractères de cette existence; problèmes supérieurs à tous les autres, puisque, s'il est étrange que la personne intellectuelle sache qu'il y a des existences hors de sa sphère, il est bien autrement étrange qu'elle sache ce qui se passe dans ces sphères extérieures à la sienne. Ces recherches spéciales constituent la haute métaphysique, la science de l'objectif, de l'être, de l'invisible; car tout être, tout objectif est invisible à la conscience. Résumons-nous: les *problèmes* objectifs se divisent en deux grands *problèmes*, l'un logique, l'autre métaphysique, savoir: 1° le *problème* de l'absolu, la *question* de la *réalité* de l'existence de tout objectif; 2° la *question* de la réalité de l'existence des divers objets particuliers. Ajoutez à ces deux questions objectives les trois ques-

tions contenues dans la question générale du sujet, et vous avez toutes les *questions* métaphysiques (1). »

« Si la raison est personnelle comme l'attention et la volonté, il s'ensuit que toutes les conceptions qu'elle nous suggère sont personnelles aussi, que toutes les vérités qu'elle nous découvre sont purement relatives à notre manière de concevoir, et que les objets prétendus réels, les choses, les êtres, les substances dont cette raison nous révèle l'existence, ne reposant que sur ce *témoignage équivoque*, ne peuvent avoir qu'une *valeur subjective*, c'est-à-dire relative au sujet qui les aperçoit, et nulle valeur objective, c'est-à-dire réelle et indépendante du sujet. On peut bien *croire* encore à la réalité de ces objets, si notre raison est ainsi faite qu'elle ne puisse pas ne pas y croire, et parce qu'elle est ainsi faite; mais alors il y a un abîme entre croire et savoir, et tout notre savoir ne consiste qu'à reconnaître les conditions intérieures et psychologiques de la nécessité de croire, vide elle-même de tout *savoir réel* et *absolu*. De là un *scepticisme* nouveau et original, qui ne méconnaissant point en nous l'existence de la raison comme faculté distincte de la sensibilité, ne nie pas que, dans son développement régulier, la raison ne nous suggère en effet l'idée de l'âme, de Dieu et du monde, scepticisme entièrement distinct de celui de l'école sensualiste, qui passe même par le dogmatisme en psychologie, et n'arrive au doute que lorsqu'il s'agit d'ontologie, mais là conteste la légitimité de tout passage de la psychologie à l'ontologie, sur ce principe que la raison étant une faculté propre au sujet, ne peut avoir de valeur que dans les limites du sujet, et qu'ainsi toutes les vérités objectives et ontologiques qu'elle nous découvre, ne sont que le sujet lui-même, transporté hors de soi par une force qui lui appartient et qui est subjective elle-même (2). » — « Il ne suffit pas d'avoir énuméré, classé, réduit, systématisé les lois de la raison; il faut *prouver* qu'elles sont *absolues* pour prouver que leurs conséquences, quelles qu'elles soient, sont absolues. C'est ici que tombe la discussion célèbre de Kant sur l'objectif et le subjectif dans la connaissance humaine. Ce grand homme, après avoir si bien vu toutes les lois qui président à la pensée, frappé du caractère de nécessité de ces lois, c'est-à-dire de l'impossibilité où nous

---

(1) *Fragm. philos.*, t. I, p. 325, troisième édition.
(2) *Fragm. philos.*, préface de la deuxième édition.

sommes de ne pas les reconnaître et les suivre, crut voir précisément dans ce caractère un lien de dépendance et de relativité à l'égard du *moi* dont il était loin d'avoir approfondi le caractère propre et distinctif. Or, une fois les lois de la raison abaissées à n'être plus que des lois relatives à la connaissance humaine, toute leur portée est circonscrite à la sphère de notre nature personnelle, et leurs conséquences les plus étendues, toujours marquées d'un caractère indélébile de subjectivité, n'engendrent que des croyances irrésistibles, si l'on veut, mais non des vérités indépendantes. Voilà comment cet *analyste incomparable*, après avoir si bien décrit toutes les lois de la pensée, les frappe d'impuissance, et avec toutes les données de la certitude aboutit à un scepticisme ontologique, contre lequel il ne trouve d'autre asile que l'inconséquence sublime de prêter aux lois de la raison pratique plus d'objectivité qu'à celles de la raison spéculative. Tout l'effort de mes leçons de 1818, après l'inventaire régulier des lois de la raison, fut de leur ôter le caractère de subjectivité que celui de nécessité leur impose en apparence, de les rétablir dans leur indépendance, et de sauver la philosophie de l'écueil où elle était venue échouer au moment même de toucher au port (1). »

L'homme est *une chose qui veut*, rien de plus. Ce n'est pas lui qui pense, c'est Dieu qui pense en lui, attendu que sa raison n'est ni plus ni moins que la raison divine :

« Plusieurs mois de discussions publiques furent consacrées à démontrer que les lois de la raison humaine ne sont rien moins que les lois de la raison en elle-même. Plus que, jamais fidèle à la méthode psychologique, au lieu de sortir de l'observation, je m'y enfonçai davantage, et c'est par l'observation que dans l'intimité de la conscience, et *à un degré où Kant n'avait pas encore pénétré*, j'atteignis et démêlai le fait instantané mais réel de l'aperception spontanée de la vérité, aperception qui, ne se réfléchissant point immédiatement elle-même, passe inaperçue dans les profondeurs de la conscience, y est la base véritable de ce qui, plus tard, sous une forme logique et entre les mains de la réflexion, devient une conception nécessaire. Toute subjectivité avec toute réflexivité expire dans la spontanéité de l'aper-

(1) *Fragm. philos.*, préface de la première édition.

ception. Mais l'aperception spontanée est si pure qu'elle nous échappe ; c'est la lumière réfléchie qui nous frappe, mais souvent en offusquant de son éclat infidèle la pureté de la lumière primitive. La raison devient bien subjective par son rapport au moi volontaire et libre, siége et type de toute subjectivité ; mais en elle-même elle est *impersonnelle ;* elle n'appartient pas plus à tel moi qu'à tel autre moi de l'humanité ; elle n'appartient pas même à l'humanité, et ses lois par conséquent ne relèvent que d'elles-mêmes. Elles dominent et gouvernent l'humanité qui les aperçoit, comme la nature qui les représente ; mais elles ne leur appartiennent point (1). » — « Le caractère propre du moi est la causalité ou la volonté, puisque nous ne nous rapportons et ne nous imputons que ce que nous causons, et que nous ne causons que ce que nous voulons. *Vouloir*, *causer*, *être*, pour nous, toutes expressions synonymes du même fait, qui contient à la fois la volonté, la causalité et le moi. Le rapport de la volonté et de la personne n'est pas un simple rapport de coexistence, c'est un véritable rapport d'*identité*. Être pour le moi n'est pas une chose, et vouloir une autre, car il pourrait y avoir ou des volitions qui seraient impersonnelles, ce qui est contraire aux faits, ou une personnalité, un moi qui se saurait sans vouloir, ce qui est impossible ; car se savoir pour le moi, c'est se distinguer d'un non-moi ; or il ne peut s'en distinguer qu'en s'en séparant, en sortant du mouvement impersonnel pour en produire un qu'il s'impute à lui-même, c'est-à-dire en voulant. La *volonté* est donc l'*être de la personne* (2). » — « Les faits volontaires sont seuls marqués aux yeux de la conscience du caractère d'imputabilité et de personnalité : la *volonté* seule est la *personne* ou le *moi*... Nous ne nous trouvons nous-mêmes que dans un monde étranger, entre deux ordres de phénomènes qui *ne nous appartiennent pas*, que nous n'apercevons même qu'à la condition de nous en séparer. Bien plus, nous n'apercevons que par une lumière qui *ne vient pas de nous*, car *notre personnalité est la volonté et rien de plus.* Toute lumière vient de la raison, et c'est la raison qui aperçoit et elle-même et la sensibilité qui l'enveloppe et la volonté qu'elle oblige sans la contraindre. L'élément de la conscience est rationnel par son essence, et la conscience, quoique composée de trois éléments intégrants et inséparables, emprunte

(1) *Fragm. philos.*, préface de la première édition.
(2) *Ibid.*

son fondement le plus immédiat de la raison, sans laquelle il n'y aurait aucune science possible, et par conséquent aucune conscience. La sensibilité est la condition extérieure de la conscience, la volonté en est le centre, et la raison la lumière (1) » — « Tout mon effort a été de démontrer que la personnalité, *le moi* est éminemment l'*activité volontaire* et libre; que là est le vrai sujet, et que la raison est tout aussi distincte de ce sujet que la sensation et les impressions organiques. Assurément la raison ne se développe qu'à la condition que le moi soit déjà, comme le moi n'apparaît dans la conscience que sous la condition d'une sensation et d'un mouvement organique préalables. Elle tient étroitement à la personnalité et à la sensibilité, mais elle n'est ni l'une ni l'autre; et c'est parce qu'elle n'est ni l'une ni l'autre, c'est parce qu'elle est *en nous* sans être nous-même, qu'elle nous découvre ce qui n'est pas nous, des objets autres que le sujet lui-même, et placés hors de sa sphère (2). » — « La raison n'est pas individuelle, elle n'est pas nôtre, elle ne nous appartient pas, elle n'est pas humaine; car, encore une fois, *ce qui constitue l'homme* et sa personnalité intrinsèque, c'est *son activité volontaire et libre;* tout ce qui n'est pas volontaire et libre est ajouté à l'homme, mais n'est pas partie intégrante de l'homme (3). » — « Le genre humain croit à la raison et ne peut pas ne pas y croire, à cette raison qui *apparaît dans la conscience*, en rapport momentané avec le moi, reflet pur encore, quoique affaibli de cette lumière primitive qui découle du sein même de la substance éternelle, laquelle est tout ensemble substance, cause, intelligence... La raison descend de Dieu et s'incline vers l'homme; elle apparaît à la conscience comme un hôte qui lui apporte des nouvelles d'un monde inconnu dont il lui donne à la fois et l'idée et le besoin. Si la raison était personnelle, elle serait de nulle valeur et sans aucune autorité hors du sujet et du moi individuel. Si elle restait à l'état de substance non manifestée, elle serait comme si elle n'était pas pour le moi qui ne se connaîtrait pas lui-même. Il faut donc que la substance intelligente se manifeste, et cette manifestation est l'apparition de la raison dans la conscience (4). » — « La raison, imperson-

(1) *Fragm. philos.*, préface de la première édition.
(2) *Fragm. philos.*, préface de la deuxième édition.
(3) *Introduction à l'hist. de la philos.*, cinquième leçon.
(4) *Fragm. philos.*, préface de la première édition.

nelle de sa nature, est en rapport direct avec la vérité; là est l'absolu pur; mais la raison se redouble dans la conscience, et voilà la connaissance. Le moi ou la conscience y est comme témoin, non comme juge; le juge unique est la raison, faculté pure, impersonnelle, bien qu'elle ne puisse entrer en exercice, si la personnalité ou le moi n'est posé et ne s'ajoute à elle (1). »

Aussi l'esprit humain n'étant que la raison divine *tombée dans l'homme*, il suffit d'étudier les lois de l'esprit humain pour connaître les lois de l'intelligence divine, et ce qu'il y a de plus intelligible au monde, c'est Dieu.

« On veut que l'essence divine soit incompréhensible. Des hommes, des êtres raisonnables, dont la mission est de comprendre, et qui croient à l'existence de Dieu, n'y veulent croire que sous cette réserve expresse, que cette existence soit incompréhensible. Que veut-on dire par là, messieurs? Veut-on dire qu'elle soit absolument incompréhensible? Mais ce qui serait absolument incompréhensible n'aurait nul rapport avec notre intelligence, ne pourrait être nullement admis par elle. Un Dieu qui nous est absolument incompréhensible est un Dieu qui n'existe pas pour nous. En vérité, que serait-ce pour nous qu'un Dieu qui n'aurait pas cru devoir donner à sa créature quelque chose de lui-même, assez d'intelligence pour que cette pauvre créature pût s'élever jusqu'à lui, le comprendre et y croire? Messieurs, qu'est-ce que croire? c'est comprendre en quelque degré. La foi, quelle que soit sa forme, quel que soit son objet, vulgaire ou sublime, la foi ne peut pas être autre chose que le consentement de la raison à ce que la raison comprend comme vrai. C'est là le fond de toute foi. Otez la possibilité de connaître, il ne reste rien à croire, et la racine de la foi est enlevée. Dira-t-on que si Dieu n'est pas entièrement incompréhensible, il l'est un peu? Soit; mais je prie qu'on veuille bien déterminer la mesure, et alors je soutiendrai que c'est précisément cette mesure de la compréhensibilité de Dieu qui sera la mesure de la foi humaine. Dieu est si peu incompréhensible, que ce qui constitue sa nature, ce sont précisément les idées, les idées dont la nature est d'être intelligibles. En effet, on a beaucoup recherché si les

(1) *Fragm. philos.*, t. I, p. 305.

idées représentent ou ne représentent pas, si elles sont conformes ou non conformes à leurs objets. En vérité, la question n'est pas de savoir si les idées représentent, car les idées sont au-dessus de toutes choses : la vraie question philosophique serait plutôt de savoir si les choses représentent ; car les idées ne sont pas le reflet des choses, mais les choses le reflet des idées. Dieu, la substance des idées, est *essentiellement* intelligent et *intelligible* (1). »

Mais pour que la pensée divine se produise dans l'homme, il faut que l'homme y fasse attention ; ce qui n'empêche pas qu'au début de notre existence, Dieu pense en nous sans que nous fassions la moindre attention à ses pensées.

« Peut-il y avoir un seul fait de conscience sans l'intervention de quelque attention ?... L'attention est LA CONDITION DE TOUTE CONSCIENCE... Maintenant tout acte d'attention n'est-il pas un acte plus ou moins *volontaire*?... Le rapport de la volonté et de la personne n'est pas un simple rapport de coexistence, c'est un véritable rapport d'identité... La *volonté* est l'*être de la personne* » — « A un degré où Kant n'avait pas pénétré, sous la relativité et la subjectivité apparente des principes nécessaires, j'atteignis et démêlai le fait instantané, mais réel, de l'aperception SPONTANÉE de la vérité, aperception qui, *ne se réfléchissant point* immédiatement elle-même, passe INAPERÇUE dans les profondeurs de la conscience (2). »

L'homme n'étant qu'une force, le monde extérieur un assemblage de forces, l'âme humaine se trouve exactement de la même nature que la matière, et l'Univers de la *même étoffe* que l'humanité.

« Le monde extérieur n'est qu'un assemblage de causes, cor-

(1) *Introduction à l'hist. de la philos.*, cinquième leçon.

(2) *Fragm. philos.*, préfaces de la première et de la deuxième édition. — *Voyez* aussi, sur cette intuition spontanée de la vérité par l'esprit humain, l'*Histoire de la philosophie du* XVIII[e] *siècle*, deuxième leçon ; l'*Introduction à l'hist. de la philos.*, septième et huitième leçons, et *passim*.

respondantes à nos sensations réelles ou possibles : le rapport de ces causes entre elles est l'ordre du monde. Ainsi ce monde est de la même étoffe que nous, et la nature est la sœur de l'homme ; elle est active, vivante, animée comme lui ; et son histoire est un drame tout aussi bien que la nôtre. » — « La nature se compose comme l'humanité de lois et de forces, de raison et d'activité (1). »

Il n'y a pas plus de Dieu sans monde que de monde sans Dieu, de sorte que le monde est tout aussi bien la cause de Dieu que Dieu la cause du monde. Les idées sont quelque chose *en elles-mêmes* et *indépendamment de leur rapport à l'esprit.* Si l'on considère *en elles-mêmes* les idées de l'infini et du fini, on trouve qu'elles ne peuvent pas exister l'une sans l'autre, et que cependant l'une est antérieure à l'autre ; d'où résulte la nécessité de la création (2).

Être libre, c'est obéir aux lois de sa nature. Ainsi Dieu est libre, tout en obéissant sans choix ni discernement à des lois qu'il subit :

« Spontanés ou volontaires, tous les actes personnels ont cela de commun, qu'ils se rapportent immédiatement à une cause *qui a son point de départ uniquement en elle-même*, c'est-à-dire qu'ils sont libres; telle est la notion propre de la liberté.... L'idée fondamentale de la liberté est celle d'une puissance qui, sous quelque forme qu'elle agisse, n'agit que par une énergie qui lui est propre (3). » — « Dieu comme l'homme ne peut agir que conformément à sa nature, et sa liberté même est relative à son essence ; or en Dieu surtout la force est adéquate à la substance, et la force divine est toujours en acte; Dieu est donc *essentiellement* actif et créateur. Il suit de là qu'à moins de dépouiller Dieu de *sa nature* et de ses perfections essentielles, il faut bien admettre qu'une puissance essentiellement créatrice

(1) *Fragm. philos.*, préface de la première édition.
(2) *Voyez* les chapitres précédents sur cette doctrine, qui ne blesse pas moins la religion naturelle que le sens commun.
(3) *Fragm, philos.*, préface de la première édition.

n'a pas pu ne pas créer.... Le libre arbitre, c'est la volonté avec l'appareil de la délibération *entre des partis divers*, et sous cette condition suprême que, lorsqu'à la suite de la délibération on se résout à vouloir ceci ou cela, on a l'immédiate *conscience* d'avoir pu ou de pouvoir encore vouloir le contraire. C'est dans la volonté et dans le cortége des phénomènes qui l'environnent que paraît plus énergiquement la liberté, mais elle n'y est point épuisée.... La spontanéité est essentiellement libre, bien qu'elle ne soit accompagnée d'aucune délibération, et que souvent dans le rapide élan de son action inspirée, elle *s'échappe à elle-même*, et *laisse à peine une trace dans les profondeurs de la conscience.* Transportons cette exacte psychologie dans la théodicée, et nous reconnaîtrons sans hypothèse que la spontanéité est la forme éminente de la liberté de Dieu.... Entre le juste et l'injuste, entre le bien et le mal, entre la raison et son contraire, Dieu ne peut délibérer, ni par conséquent vouloir à notre manière. Conçoit-on, en effet, qu'il ait pu prendre ce que nous appelons le mauvais parti ? Cette supposition seule est impie. Il faut donc admettre que, quand il a pris le parti contraire, il a agi librement sans doute, mais *non* pas arbitrairement et *avec la conscience d'avoir pu choisir l'autre parti* (1). »

L'Éclectisme ne détruit point les religions en en faisant des inventions de la raison humaine ; il ne détruit point les mystères en les réduisant à des vérités rationnelles voilées par la superstition d'images sensibles :

« La forme symbolique et mystique est inhérente à la religion.... Mais si la forme est sainte, les idées qui sont dessous le sont aussi ; et ce sont ces idées que la philosophie dégage, et qu'elle considère en elles-mêmes. Laissons à la religion la forme qui lui est inhérente ; elle trouvera toujours ici le *respect le plus profond* et le plus vrai ; mais en même temps, sans toucher aux droits de la religion, déjà j'ai défendu et je défendrai constamment ceux de la philosophie. Or le droit comme le *devoir* de la philosophie est, sous la réserve du *plus profond*

(1) *Fragm. philos.*, avertissement.

respect pour les formes religieuses, de ne rien comprendre, de ne rien admettre qu'en tant que vrai en soi, et sous la forme de l'idée. La forme de la religion et la forme de la philosophie, disons-le nettement, sont différentes; mais en même temps le contenu, si je puis m'exprimer ainsi, de la religion et de la philosophie est le même. C'est donc une *puérilité*, là où il y a identité de contenu, d'insister hostilement sur la différence de la forme. La religion est la philosophie de l'espèce humaine ; un petit nombre d'hommes va PLUS LOIN encore (1). » — « *Heureuse* de voir les masses, le peuple, c'est-à-dire à peu près le genre humain tout entier, entre les bras du christianisme, la philosophie se contente de lui tendre doucement la main, et de l'aider à s'élever *plus haut* encore (2). » *Sœur* de la religion, la philosophie puise dans un commerce intime avec elle des inspirations puissantes ; elle met à profit ses saintes images et ses grands enseignements, *mais* en même temps elle convertit les vérités qui lui sont offertes par la religion dans sa propre substance et dans sa propre forme ; elle ne détruit pas la foi, elle l'éclaire et la féconde, et l'élève doucement du *demi-jour* du symbole à la *grande lumière* de la pensée pure (3).

L'esprit humain était fait pour la *science absolue* dès l'origine du monde. Pourquoi donc y est-il arrivé si tard? Le voici : L'absurde, ou le faux en matière de sens commun, n'est pas autre chose que le vrai *incomplet*. Il était réservé à la nouvelle philosophie française d'énumérer *complétement* les faits de l'âme dont chacun a conscience. Donc les métaphysiques antérieures à l'éclectisme ne pouvaient être qu'incomplètes, c'est-à-dire absurdes :

« L'instinct de la raison révèle à l'humanité toutes les vérités essentielles, à la fois, et par conséquent confusément : toutes les vérités nous sont données d'abord dans une unité confuse.

---

(1) *Introduction à l'hist. de la philos.*, cinquième leçon.
(2) *Ibid.*, deuxième leçon.
(3) *Ibid.*, première leçon.

C'est la réflexion qui, en brisant cette unité, dissipe les nuages qui enveloppent ses divers éléments, et les éclaircit en les distinguant. Distinguer, c'est considérer séparément, et la réflexion a pour condition de considérer un à un tous les éléments de l'unité primitive. Le but dernier de la réflexion est, en considérant à part chacun de ces éléments, de les éclaircir tous et d'arriver ainsi, par une décomposition et un examen successif, à la recomposition d'une unité nouvelle, dans laquelle tous les éléments primitifs se retrouvent, mais environnés de la haute lumière qui est attachée à la réflexion et qui résulte de l'examen spécial, distinct et approfondi de chacun d'eux..... Quand la réflexion entre en exercice, elle ne sait pas qu'avant elle avait eu lieu déjà une autre opération qui avait donné plusieurs éléments : elle ne sait pas qu'un jour, dans ses applications successives, elle aboutira à une unité nouvelle ; elle commence par elle-même et par l'opération qui lui est propre, ne suppose rien en deçà, ne prévoit rien au delà. Sa fonction est de distinguer pour éclaircir : elle distingue, elle sépare, elle prend chaque élément un à un ; or, quand elle prend l'un, elle n'a pas l'autre, et l'ignore entièrement ; elle est donc condamnée à considérer ce qui passe présentement sous son regard comme le seul et unique élément de la pensée ; elle n'en connaît pas, elle n'en peut pas connaître d'autre. De là, messieurs, non pas seulement, comme je l'ai dit dans ma dernière leçon, la possibilité, mais la *nécessité* de l'erreur. Qu'est-ce donc que l'erreur ? Un des éléments de la pensée considéré exclusivement, et pris pour la pensée entière. L'erreur n'est pas autre chose qu'une vérité incomplète convertie en une vérité absolue. Il n'y a pas d'autre erreur possible (1). » — « Tout est vrai pris en soi ; mais ce qui, pris en soi-même, est vrai, peut devenir faux si on le prend exclusivement. Toute nouvelle vérité qui paraît sur le théâtre de l'histoire est une nouvelle erreur, et toute erreur est une vérité *jusqu'à ce que*, de vérités incomplètes en vérités incomplètes, c'est-à-dire d'erreurs en erreurs, le cercle des vérités et des erreurs s'accomplisse, les différents éléments particuliers de la pensée se manifestent, se dégagent, s'éclaircissent et arrivent à leur complet développement (2). » — « Que font les différentes philosophies ? elles aspirent à donner de la raison une représentation complète, donc

(1) *Introduction à l'hist. de la philos.*, septième leçon.
(2) *Ibid.*, sixième leçon.

chacune d'elles est bonne à sa place et dans son temps, et il est bien aussi que toutes se succèdent et se remplacent. De même, dans l'histoire générale, tout se détruit, tout se succède, tout se développe, tout tend à l'accomplissement du but de l'histoire, etc... (1)»

Or quel est ce but de l'histoire? La Raison ou Dieu ne se composant que de trois idées, trois idées seulement avaient à se manifester dans le monde moral, à savoir : l'idée de l'infini, l'idée du fini et l'idée du rapport du fini à l'infini. L'idée de l'infini s'est développée dans le monde oriental. L'idée du fini dans le monde païen; le monde chrétien possède l'idée du rapport du fini et de l'infini, depuis que M. Cousin a trouvé dans la théologie chrétienne qu'il n'y a pas plus de Dieu sans monde que de monde sans Dieu. Les temps sont donc accomplis, la civilisation achevée, et l'Univers est vraiment hardi d'oser survivre à la clôture de l'histoire proclamée par la nouvelle philosophie :

« Comme on ne peut concevoir que trois éléments dans la pensée, on ne peut concevoir que trois époques dans le développement de la pensée par l'histoire; on ne peut concevoir qu'il puisse y avoir *d'autres époques*, ou qu'il puisse y en avoir *une de moins*..... La pensée est enchaînée aux trois idées que nous avons signalées : tenter de la dépasser, c'est tenter de sortir de la pensée, c'est tenter ce qu'on ne peut même tenter. Il n'y a donc que trois grandes époques ; il ne peut y en avoir que trois et il ne peut y en avoir moins de trois, etc. » (Voyez la suite au chapitre qui précède.)

Que penseront de ces théories les hommes qui n'ont point perdu le sens commun dans les disputes de l'école?

Ils penseront que l'éternelle lutte de la métaphysique et du sens commun se continue dans l'enseignement uni-

---

(1) *Introduction à l'hist. de la philos.*, sixième leçon.

versitaire. Ils penseront que si la philosophie éclectique *dépasse*, assurément elle contredit les croyances universelles du genre humain; et les écoles de l'État perdront dans leur estime ce que gagneront des écoles rivales.

Il faudrait y aviser cependant. Car si l'Université n'a rien à craindre de la concurrence privée, c'est apparemment à la condition qu'elle respecte ce que sa philosophie offense, les religions positives, la religion naturelle, le christianisme, le déisme et le bon sens.

FIN.

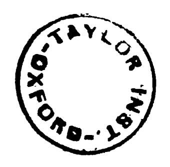


TABLE.

PREMIÈRE PARTIE.

L'ÉCLECTISME.

DEUXIÈME PARTIE.

L'ÉCLECTISME, LE CHRISTIANISME, LE DÉISME ET LE SENS COMMUN.

PARIS. — IMPRIMERIE DE FAIN ET THUNOT, RUE RACINE, 28, PRÈS DE L'ODÉON.

L'ÉCLECTISME

PAR

ARMAND FRESNEAU.



PARIS,

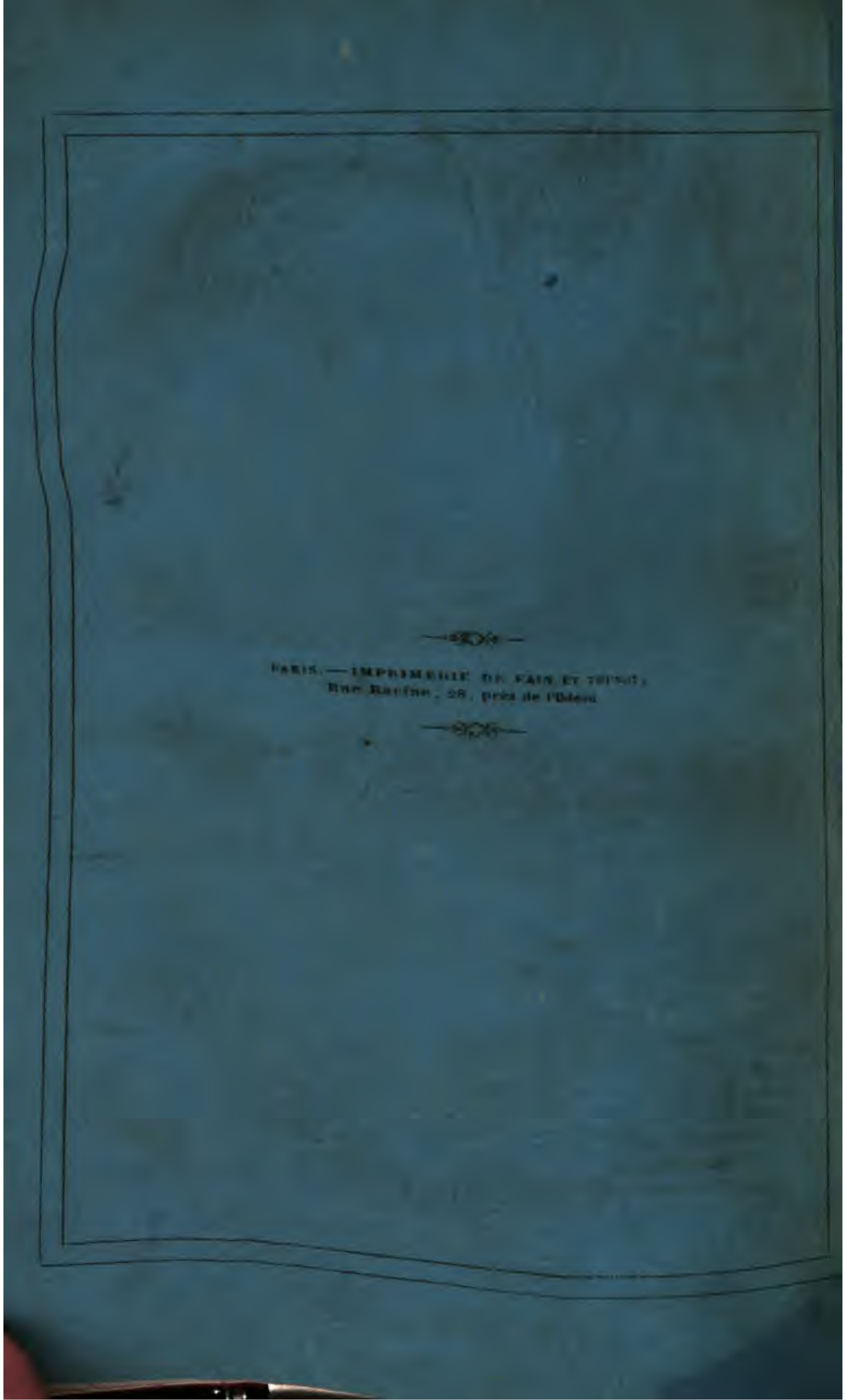
AU COMPTOIR DES IMPRIMEURS-UNIS,

QUAI MALAQUAIS, 15.

1847







PARIS. — IMPRIMERIE DE FAIN ET THUNOT,
Rue Racine, 28, près de l'Odéon